Theologische studien und kritiken

1817
ARTES VERITAS SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

Digitized by Google

B
4
.T4

Digitized by Google

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. E. Kautzſch und D. E. Haupt.

Einundachtzigſter Jahrgang.

1 9 0 8.

Gotha 1908.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengeſellſchaft.

Digitized by Google

Compl. Sets
Oberlin Coll. Lib
6-18-30
22690

Inhalt des Jahrganges 1908.

Erſtes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Strunk, Das altteſtamentliche Oberprieſtertum 1
2. Berbig, Spalatiniana (Schluß) 27
3. Preuß, Was bedeutet die Formel „Convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente“ in Luthers ungehörnter Antwort zu Worms? 62
4. Scholz, Kirche und Gemeinde in Schleiermachers und Ritſchls Erlöſungslehre 84

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kalweit, Das religiöſe Apriori 139

Rezenſionen.

1. Steinmetzer, Neue Unterſuchung über die Geſchichtlichkeit der Judith-erzählung; rez. von M. Löhr 157
2. Staerk, Die jüdiſch-aramäiſchen Papyri von Aſſuan ſprachlich und ſachlich erklärt; rez. von E. Kautzſch 159

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Baumann, König Saul 161
2. Soltau, Die Entſtehung des vierten Evangeliums 177
3. Loofs, Das Evangelium der Reformation und die Gegenwart . . 203
4. Berbig, Spalatiniana (Schluß) 245
5. Bohatec, Die Methode der reformierten Dogmatik 272

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kamphauſen, Jerem. 35, 2 und 1 Kön. 3, 21 303

Rezenſionen.

1. Erwiderung auf Prof. F. Gieſebrechts Beſprechung von H. Greßmanns „Urſprung der iſraelitiſch-jüdiſchen Eschatologie“ in Jahrgang 1907, S. 619 ff. von H. Greßmann 307

Miszellen.

1. Programm der Haager Geſellſchaft zur Verteidigung der chriſtlichen Religion für das Jahr 1907 318

Digitized by Google

Seite

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. **Marti**, Jahwe und ſeine Auffaſſung in der älteſten Zeit . . . 321
2. **Kawerau**, Fünfundzwanzig Jahre Lutherforſchung. I 334
3. **Mulot**, Wilhelm Farel. I 362
4. **Bohatec**, Die Methode der reformierten Dogmatik (Schluß) . . 383
5. **Heim**, Der gegenwärtige Stand der Debatte zwiſchen Theologie und Naturwiſſenſchaft 402
6. **Feldweg**, Kann die Staatskirche irgendwie Gegenſtand des Glaubens ſein? 429

Gedanken und Bemerkungen.

1. **Clemen**, Über die Verbrennung der Bannbulle durch Luther . . 460

Rezenſionen.

1. **Couard**, Die religiöſen und ſittlichen Anſchauungen der altteſtamentlichen Apokryphen und Pſeudepigraphen; rez. von Dr. **Guſtav Rothſtein** 472

Miszellen.

1. Programm der Teylerſchen Theologiſchen Geſellſchaft zu Haarlem für das Jahr 1908 475

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. **Diettrich**, Die theoretiſche Weisheit der Einleitung zum Buch der Sprüche, ihr ſpezifiſcher Inhalt und ihre Entſtehung 475
2. **Mulot**, Wilhelm Farel, der Reformator der franzöſiſchen Schweiz (Schluß) 513
3. **Albrecht**, Neue Katechismusſtudien 542
4. **Kawerau**, Fünfundzwanzig Jahre Lutherforſchung (Schluß) . . 576

Gedanken und Bemerkungen.

1. **Boehmer**, Der Berg Miṣ'ar 613

Rezenſionen.

1. **Eerdmans**, Altteſtamentliche Studien; rez. von **C. Steuernagel** 623
2. **Barth**, Einleitung in das Neue Teſtament; rez. von **Erich Haupt** 632

Digitized by Google

Abhandlungen.

1.

Das altteſtamentliche Oberprieſtertum.

Von

Dr. phil. H. Strunk in Erfurt.

Die nachfolgende Abhandlung will einen Beitrag zur Geſchichte des altteſtamentlichen Oberprieſtertums und zugleich die hiſtoriſchen Vorausſetzungen für meine Inauguraldiſſertation „Die hoheprieſterliche Theorie im A. T." (Halle 1906) liefern. Während ich in dieſer Diſſertation verſucht habe nachzuweiſen, daß ſich in der kurzen Zwiſchenzeit ſeit Ezechiel das hoheprieſterliche Amt nicht nur in der Wirklichkeit, ſondern auch in der Idee neugebildet habe, was Graf Baudiſſin bezweifelt, und warum und in welchem Sinne ſich dieſe Entwickelung vollzogen habe, handelt es ſich hier um eine ſchlichte Beantwortung der Frage: Welche Bedeutung hat das israelitiſche Oberprieſtertum nach den vorexiliſchen Geſchichtsbüchern? Das literariſche Material enthalten die Bücher Samuel und der Könige; das Buch der Richter enthält nichts Weſentliches. Überhaupt haben die alten israelitiſchen Geſchichtsquellen kein ſpezielles Intereſſe an einer Geſchichte des Kultus und bringen darum nur ſehr ſpärliche Angaben über Organiſation und Bedeutung der Prieſter.

Digitized by Google

I. Das Oberprieſtertum vor der Königszeit.

Aus der vorköniglichen Zeit erfahren wir nur in den erſten Kapiteln des 1. Buches Samuel etwas über einen Oberprieſter. Die uns dort überlieferten Erzählungen über Eli, die wahrſcheinlich außer der offenbar deuteronomiſtiſchen Stelle 2, 27—36 ephraimitiſchen Urſprungs ſind, beruhen ohne Zweifel auf geſchichtlicher Grundlage. Hier taucht in der israelitiſchen Literatur zum erſten Male eine Perſönlichkeit auf, der man die Bezeichnung „Oberprieſter" geben kann. Denn wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß הַכֹּהֵן in der Verbindung mit dem Namen Elis die Bedeutung „erſter Prieſter" hat. Die Geſtalt dieſes frommen Jahvedieners tritt in jenen Abſchnitten ſcharf gezeichnet hervor. Leider fehlt 1. Sam. 1 der Kopf; ſonſt wüßten wir wahrſcheinlich Näheres über Elis Herkunft. Wir können daher nur mit dem Anſpruch auf Wahrſcheinlichkeit vermuten, daß das alte Prieſtergeſchlecht zu Silo-Nob den berechtigten Anſpruch erhob, von Moſe (oder Aaron) abzuſtammen. Eli war der Prieſter an dem berühmten Heiligtum zu Silo, deſſen Bedienung ein mehrköpfiges [1]) Kultusperſonal erforderte. Daher muß הַכֹּהֵן hier „der Prieſter" in beſonderem Sinne, d. h. „der Oberprieſter" bedeuten. Über die Bedeutung ſeines Amtes erfahren wir wenig. Doch ſcheint es, daß Eli für das gottloſe Verhalten ſeiner Söhne in ihrer prieſterlichen Berufsausübung als ihr Vorgeſetzter verantwortlich gemacht wird (1 Sam. 2, 29 ff.), wenn auch der Vorwurf allzu großer Nachſicht ihrem ſchlimmen Treiben gegenüber ihn vielleicht lediglich in ſeiner Eigenſchaft als Vater treffen ſoll, der von ſeiner väterlichen Gewalt keinen Gebrauch gemacht hat. Stade vermutet wohl mit Recht, daß Eli ſeinen Söhnen die Leitung des Opferweſens in die Hände gelegt hatte, während er ſelbſt das ungleich wichtigere und einflußreichere Amt des Toraerteilens ausübte.

Eine ähnlich hervorragende Stellung wie Eli werden nach ſeinem Tode die von ihm abſtammenden Prieſter Ahia und Abi-

1) 1 Sam. 2, 11. 13; 3, 1; außerdem waren Elis Söhne Prieſter, mag auch ihre Erwähnung 1 Sam. 2, 36 von einem deuteronomiſtiſchen Redaktor herrühren; 1 Sam. 2, 22 b iſt ſpäterer Zuſatz nach Ex. 38, 8.

Digitized by Google

melech eingenommen haben — wenn ſie geeignete Perſönlichkeiten waren. Denn dies iſt ein Charakteriſtikum der vorköniglichen und teilweiſe auch der königlichen Zeit, daß die Autorität der Oberprieſter vor allem auf ihrer Perſönlichkeit beruht, während das Geſetz die Stellung der Hohenprieſter als eine für alle gleiche, genau formulierte und für immer Geltung beanſpruchende feſtlegt. Vor der Einrichtung einer königlichen Prieſterſchaft und vor der Regelung der kultiſchen Fragen durch das Geſetz beruhte die Autorität der Oberprieſter — wie auch die der andern Prieſter — auf ihrer Perſönlichkeit, die geſichert war durch die sacrosanctitas (1 Sam. 22, 17) und ſich auswirkte in der Toraerteilung und der Handhabung der heiligen Losorakel. Beides verſchaffte ihnen einen nicht zu unterſchätzenden Einfluß auf das Volk. Auch erfuhr damals die Stellung der Oberprieſter keine Einſchränkung durch die Abhängigkeit von etwaigen Beſitzern der Heiligtümer, da die größeren Heiligtümer, an denen die Anzahl der Prieſter und die Vielſeitigkeit der prieſterlichen Funktionen einen Oberprieſter nötig machte, faſt ſelbſtändigen Charakter beſaßen. Aus gleichem Grunde iſt das Anſehen der Prieſter bei der Lade, dem nationalen und religiöſen Mittelpunkt Israels, in der vorköniglichen Zeit ein höheres geweſen als das ihrer prieſterlichen Träger in der Königszeit. Wir vermuten darnach, daß die Oberprieſter der vorköniglichen Zeit ſchon in Anbetracht ihrer altprieſterlichen Abſtammung, ſodann durch die Autorität, die ihnen ihre Selbſtändigkeit, ihre sacrosanctitas und prieſterliche Tätigkeit verliehen, in hoher Achtung beim Volke ſtanden und daß ſie ihren Einfluß in patriarchaliſcher Weiſe geltend machten.

Wir wiſſen nicht, an welchen Heiligtümern die Einrichtung eines Oberprieſtertums beſtanden hat; vielleicht war es nur in Silo-Nob der Fall, wahrſcheinlich aber auch an mehreren anderen. Auch über die Stellung der Oberprieſter zu den Prieſtern, die an demſelben Heiligtume fungierten, ſind wir nicht unterrichtet. Da ſie das gleiche Amt, nämlich Toraerteilung und Opferdienſt, ausübten, überragten die Oberprieſter die anderen Prieſter jedenfalls nicht „in jeder Weiſe“ (Vogelſtein S. 8), wie etwa der Hoheprieſter des Geſetzes, der allein die Urim und Tummim handhaben darf,

Digitized by Google

ſeine „Söhne“. Sie werden aber wahrſcheinlich als autonome Aufſichtführende in höherer Geltung geſtanden haben als die unter Herrſchergewalt ſtehenden Oberprieſter der königlichen Zeit. Auf die Prieſter an anderen Orten werden die oder der Oberprieſter wohl keinen Einfluß gehabt haben; denn jeder von dieſen war ja abhängig von dem Israeliten, der ihn für ſein Heiligtum angeſtellt hatte (Jud. 17, 5. 12). Ein Hoherprieſter war in dieſer Zeit alſo ſchon darum nicht möglich, weil es eine Menge gleichberechtigter Heiligtümer mit eigener Prieſterſchaft gab, und weil ja außerdem das Band zwiſchen den Stämmen noch ein ſehr loſes war. Wir ſahen, daß der Titel des Oberprieſters Eli הכהן war; auch Ahias und Ahimelechs Titel iſt die nicht näher beſtimmte Bezeichnung הכהן (1 Sam. 14, 3. 19. 36; 21, 3 u. ö.), obwohl an dem Heiligtum zu Nob, das an die Stelle des ephraimitiſchen Tempels von Silo getreten war, außer ihnen eine Anzahl, vielleicht eine Schar anderer Prieſter beſchäftigt war [1]). Alſo auch hier wird הכהן prägnant gebraucht und muß bedeuten „Oberprieſter“.

II. Das Oberprieſtertum unter Saul, David und Salomo.

Mit Saul trat ein neues Prinzip in das geſchichtliche Leben des Volkes Israel ein; die ſchon in mehreren früheren Verſuchen angeſtrebte nationale Einigung wurde im Königtum Tatſache. Unſere Darſtellung der Entwickelung des Oberprieſtertums dieſer Zeit fußt im weſentlichen auf den in den Büchern Samuel enthaltenen Geſchichtsquellen aus der frühen Königszeit, die, ſoweit ſie nicht mit ſpäteren Zutaten durchſetzt ſind, eine Fülle zuverläſſiger geſchichtlicher Überlieferungen (Kautzſch, Abriß 149) enthalten. Doch bieten gerade dieſe Quellen ihrem Weſen nach nur wenig Stoff für den Gegenſtand unſerer Abhandlung. Die für dieſe und die ſpätere Zeit in Betracht kommenden Angaben der Chronik ſind meiſt zurückzuweiſen, da ſie die Geſchichte des Volkes ſchildert, wie ſie ſich im Geiſte eines Leviten des 4. Jahrhunderts ſpiegelt. Es wäre jedoch unrecht, der Chronik daraus einen Vorwurf zu machen. Denn dem Altertum war ja der ſcharfe Kon-

1) 1 Sam. 22, 11. 17. 18; die Zahl 85, nach den LXX ſogar 305, mag allerdings übertrieben ſein, wenn nicht auf ſpäter Gematria beruhen.

Digitized by Google

traſt zwiſchen „Geſchichtſchreibung und epiſcher Dichtung noch nicht bewußt“. Man muß ſich ſtets an den Zweck der Chronik erinnern, um keine unberechtigten Anforderungen an ſie zu ſtellen [1]). Daher iſt jede einzelne Ausſage der Chronik auf ihren hiſtoriſchen Wert hin zu prüfen und beſonders in ihrem Verhältnis zur Überlieferung der alten Geſchichtsquellen klarzuſtellen. Wir folgen Stade in der Auffaſſung, daß alle von der Chronik gebotenen Nachrichten, welche nicht der nach den Geſchichtsbüchern vorauszuſetzenden Tradition entſprechen, als unglaubwürdig zu beanſtanden ſind.

Wir geben zu, daß ſich in der Chronik allerlei unanfechtbare Überlieferungen erhalten haben (Kautzſch, Abriß 198), verwerfen aber jede Benutzung der Chronik als Quelle für die vorexiliſche Geſchichte. Als nicht altteſtamentlicher Schriftſteller käme Joſephus in Betracht. Die kritiſche Würdigung ſeiner Darſtellung würde jedoch die unſerer Aufgabe geſteckten Grenzen überſchreiten. Auch könnten wir ſeine Werke kaum als Quellen der älteren israelitiſchen Geſchichte verwenden. Sein apologetiſches Intereſſe und ſeine ſchriftſtelleriſche Verwandtſchaft mit der Halacha und Haggada, beſonders in ſeiner vielfach unzuverläſſigen jüdiſchen Archäologie, laſſen ihn uns wenig geeignet erſcheinen, als authentiſcher Zeuge für Tatſachen der israelitiſchen Geſchichte zu dienen.

Aus unſerer literarkritiſchen Überſicht ergibt ſich, daß die Nachrichten über das israelitiſche Oberprieſtertum nicht gerade reichhaltig ſind, und daraus wiederum, daß unſere Darſtellung vielfach nur hypothetiſchen Charakter tragen kann.

Eine feſtſtehende Tatſache iſt der Gewaltſtreich Sauls gegen die Eliden zu Nob (1 Sam. 22). Bis zu dieſem Zeitpunkt behauptete der Oberprieſter zu Nob aller Wahrſcheinlichkeit nach eine gewiſſe Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit. Sie wurden durch Saul beſeitigt; ob in willkürlicher Eiferſucht, ob aus diplomatiſchen Rückſichten, iſt zweifelhaft. Das Königtum raubte alſo dem Oberprieſtertum zu Nob — gab es noch andere Oberprieſter, ſehr wahrſcheinlich auch dieſen — einen großen Teil ihres An-

---

1) Vgl. „Th. Stud. u. Krit.“ 1906, 2. Heft, S. 165—179: Asmuſſen, Prieſterkodex und Chronik uſw.

Digitized by Google

ſehens und Einfluſſes, da es ſelbſt den Anſpruch machte, die Religion Jahves zu wahren, die Sitten zu leiten und Recht zu ſprechen (1 Sam. 8, 20). Über Sauls Verhältnis zum Kultus und über die Einrichtung eines Oberprieſtertums unter ſeiner Herrſchaft wiſſen wir nichts. Es geht nicht an, ſich aus der Chronik ein Bild davon zu konſtruieren, da ihre Angaben nicht den Charakter geſchichtlicher Authentizität beanſpruchen können.

Auch über das israelitiſche Oberprieſtertum zur Zeit Davids gewinnt man kein klares Bild; doch kann man hier bereits die Anſätze zu der ſpäteren Entwickelung beobachten. Die Steigerung der Zentraliſation und Öffentlichkeit des Lebens mußte ſich ja auch auf dem Gebiete des Kultus bemerkbar machen (Wellhauſen, Prol.[6] 125). Schon vor der Fertigſtellung des Tempels war dem israelitiſchen Königtum dadurch ein religiöſer Hintergrund geſichert, daß es Jahve, dem eigentlichen Könige des erwählten Volkes (Jud. 8, 23 u. ö.), ſeine Entſtehung verdankte[1]. Es iſt erſichtlich, daß durch die ganze Erzählung das Beſtreben geht, dem israelitiſchen Königtum gegenüber jedem heidniſchen einen der Jahvezugehörigkeit Israels entſprechenden Charakter zu ſichern (Kloſtermann, Geſchichte S. 147). Der König wurde daher aufgefaßt als der Sohn Jahves (2 Sam. 7, 14) und erſcheint ſogar der Chronik als der auf Jahves Thron Sitzende (1 Chron. 29, 23; anders die LXX). Es iſt ein „Königtum von Gottes Gnaden", aber in dem Sinne, daß der „Empfänger der Gnade nicht der König, ſondern das Volk iſt" (Budde, Die Schätzung, S. 19 f.). Den Zuſammenhang des israelitiſchen Königtums mit Jahve beweiſt auch die Salbung, durch die alle israelitiſchen Herrſcher zu ihrem Amte geweiht wurden. Bei der Wichtigkeit der Salbung für das Weſen des geſetzlichen Hohenprieſtertums ſei hier ihre Bedeutung kurz dargelegt. Der fürſtliche Ehrenname, der den König und Israel ſtets an ihr einzigartiges Verhältnis zu Jahve und an ihre ſittliche Verantwortung erinnern ſoll und der dem Könige Unantaſtbarkeit verleiht, iſt „Geſalbter Jahves"

1) Wenigſtens iſt dies die Auffaſſung der älteren Schichten der Überlieferung, welche z. B. Böhmer dem erheblich jüngeren Kap. 8 und dem „etwas abweichenden Bericht Kap. XII" zuliebe zurückſetzt.

Digitized by Google

(1 Sam. 2, 35; 24, 7. 11; 26, 9; 2 Sam. 1, 14; 19, 22; LXX: ὁ χριστὸς κυρίου). „Er wird dadurch eine heilige, mit Jahves geheimnisvollem, mächtigem Leben in Verbindung gebrachte Perſon", (1 Sam. 10, 6 u. 9; 16, 13; vgl. Weinel, ZAW. 1898, S. 27). Daß ſie nicht lediglich den Zweck gehabt haben kann, den Herrſcher zum oberſten Prieſter ſeines Volkes zu weihen, wie Stade früher annahm, geht aus dem Weihſpruch Samuels bei der Salbung Sauls (1 Sam. 10, 1) und allen einſchlagenden Stellen der Geſchichtsbücher hervor, die die Salbung nirgends mit einer oberprieſterlichen Inſtallation in Verbindung bringen (2 Sam. 2, 4; 5, 3; 19, 11; 1 Kön. 1, 39; 2 Kön. 9, 3; 11, 12; 23, 30). Sie iſt vielmehr der entſcheidende Akt der Krönungszeremonie (Weinel, S. 20). Auch der Sprachgebrauch ſpricht gegen die Auffaſſung, der Stade früher zuneigte; denn der Name „der Geſalbte" kam den Königen ſchon in alter Zeit zu, als von einer Salbung der Prieſter noch nirgends die Rede war (Jud. 9, 8). Das Opferrecht ſtand ja damals noch jedem Hausvater für ſich und die Seinen, dem Könige alſo für ſich und ſein ganzes Volk zu, ohne daß er dazu einer beſonderen Weihe bedurfte. Es iſt vielmehr anzunehmen, daß die Salbung urſprünglich auf die Amtsweihe der Könige beſchränkt war. Der im Geſetze dem Hohenprieſter zukommende Ehrenname „der Geſalbte" ſoll daher ſeine königliche Macht und Hoheit ausdrücken. Der urſprüngliche Sinn des Ritus iſt nicht deutlich, doch ſteht feſt, daß durch die Salbung jemand in beſonderer Weiſe zum Dienſte Jahves geweiht ward. Es iſt wahrſcheinlich, daß die Salbung auf die Öllibation zurückgeht, und daß dabei die Anſchauung von geheimen Kräften des Öls zugrunde liegt. „Das die Bedeutung von משח konſtituierende Moment iſt das Material der Handlung", durch die „Heiligkeitsſtoff und Charakter" (Weinel a. a. O. 9 u. 10, 52) auf den König übertragen wird. Später erſt wurde die Salbung zum ſichtbaren Zeichen des dem Könige verliehenen Geiſtes. Die Salbung war in der Nachbarſchaft Israels längſt bei der Krönung der Könige üblich.

Der religiöſe — zunächſt alſo nicht prieſterliche — Charakter des Königtums tritt neben der Salbung noch in der kultiſchen Tätigkeit der beiden erſten Könige hervor. „Doch fehlen ihnen

Digitized by Google

die eigentlichen prieſterlichen Funktionen, nämlich Sühne, Weihe und Orakel“ (Stade, Bibl. Theol. S. 61). Im Bewußtſein der Zeit wurde ſodann der König, der einerſeits ſein Volk anderen Völkern gegenüber, anderſeits auch dem Volksgott gegenüber, deſſen Geſalbter er war, vertrat, der pontifex maximus. In derſelben Weiſe brachten auch die alten Hellenenfürſten Homers öffentliche Opfer dar, weil ſie als Haupt der Staatsgenoſſenſchaft in dem gleichen Verhältnis zu dieſer ſtehen, wie der Hausherr zu den Hausgenoſſen. Die israelitiſchen Könige nahmen alſo ſchließlich ſelbſt eine oberprieſterliche Stellung ein; darum konnte ſich das von ihnen geſchaffene Oberprieſtertum niemals zu Kraft und Anſehen entwickeln, ſondern blieb in kümmerlichen Anſätzen ſtecken. Der königliche pontifex maximus der alten Geſchichte iſt alſo etwas ganz anderes als z. B. der summus episcopus in den evangeliſchen Landeskirchen. Denn der Summepiſkopat iſt hiſtoriſch dadurch bedingt, daß die deutſchen Biſchöfe ſich gegen die Reformation ablehnend verhielten, und daß der natürliche Schutz für die durch ihre Intoleranz bedrohte neue Bewegung nur die Landesfürſten ſein konnten. Eher könnte man die oberprieſterliche Stellung der israelitiſchen Könige, wenn man ſie an modernen Verhältniſſen exemplifizieren wollte, mit der der Zaren vergleichen, die ſeit Peters des Großen gewaltſamem Eingriff in die Kirchenverfaſſung die Patriarchen der ruſſiſchen Kirche ſind. Im Vergleich mit der oberprieſterlichen Stellung, ja der Göttlichkeit der ägyptiſchen und babyloniſchen Könige, des Mikado und des Kaiſers von China tritt allerdings die der israelitiſchen Könige ſehr zurück. Dies erklärt ſich daraus, daß das Königtum als fertige Inſtitution von außen entlehnt wurde und zwar zu einer Zeit, als eine Prieſterſchaft des Volksgottes ſchon lange beſtanden hatte. „Sein Amt iſt nicht durch Verweltlichung eines geiſtlichen Amtes entſtanden, ſondern von Haus aus ein Amt mit weltlichen Aufgaben“ (Stade, Bibl. Theol. S. 61). Dadurch iſt vielleicht die Tatſache innerlich begründet, daß die israelitiſchen Könige — beſonders in der ſpäteren Zeit — von ihrem Opferrecht ſelten Gebrauch machten, ſondern ſich durch ihre Prieſter vertreten ließen. Sie werden zu ihren Vertretern die Tüchtigſten

Digitized by Google

und Ergebenſten aus der Zahl ihrer Prieſter, die ihnen bei ihren eigenhändigen Opfern Handreichungen leiſten mußten, gewählt haben. „D'ailleurs quand le roi était absent, il fallait le remplacer" (Renan, Histoire, II, S. 161). Die königlichen Prieſter und beſonders ihr *Vorſteher* fungierten dann als die vom Könige beauftragten Stellvertreter, die ſeine Opfer, die zugleich für den Staat galten, an der königlichen Kultſtätte darbrachten. Ihr Titel iſt in der Königszeit ein einfaches הכהן geweſen. Ganz deutlich wird der prägnante Gebrauch von הכהן in der Bedeutung „Oberprieſter" in der Jojada-Geſchichte, wo Jojada הכהן genannt wird (2 Kön. 11, 9 f. 15; 12, 3. 8. 10; vgl. dazu 2 Kön. 11, 18: „Matthan, *der* Prieſter des Baal"), während daneben הכהנים mit Ausſchluß des Jojada erwähnt werden (2 Kön. 12, 5—17).

Viermal heißt der Oberprieſter — ſo wollen wir den Prieſtervorſteher nennen, obwohl wir uns der Schranken ſeiner *über*geordneten Stellung wohl bewußt ſind — „der große Prieſter", nach den LXX: ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας. Doch iſt הגדול in der Jojada-Geſchichte ſicherlich Gloſſe, da es ſchon wegen der ſonſtigen Bezeichnung des Jojada durch הכהן höchſt verdächtig iſt. Und auch an den anderen Stellen (2 Kön. 22, 4 u. 8; 23, 4) iſt הגדול Korrektur (*Stade*, ZAW. 1885), da es einerſeits diskreditiert wird durch die Geſchichte des Jeruſalemer Prieſtertums überhaupt, anderſeits an dieſen Stellen Hilkia entgegen ſeiner ſonſtigen Bezeichnung הכהן (2 Kön. 22, 10. 12. 14; 23, 24) den Titel הכהן הגדול ohne jeden beſonderen Grund erhält.

Daneben wird der erſte Prieſter auch einmal [1]) „Hauptprieſter" genannt. Eine ſpätere Eintragung des הראש vor Seraja iſt ſehr unwahrſcheinlich, da das Geſetz dieſe Bezeichnung für einen Hohenprieſter nur Lev. 4 kennt. Daß zwei oder noch mehr

1) 2 Kön. 25, 18 הכהן הראש, nach den LXX ὁ ἱερεὺς ὁ πρῶτος. Die 2 Sam. 15, 27 von *Wellhauſen* vorgenommene Konjektur הראש ſcheint mir zu gewagt wegen des am Schluß ſtehenden שני בניכם אתכם. Und wäre mit dieſer Konjektur auch das Richtige getroffen, würde הראש doch als ſpäterer Zuſatz anzuſehen ſein. Wir leſen vielmehr mit *Budde* und *Nowack* nach LXX: „ἴδετε" רְאֵה uſw.

Digitized by Google

verſchiedene Titulaturen nebeneinander beſtanden haben, iſt möglich; auch im Geſetz und den nachexiliſchen Geſchichtsbüchern begegnen wir dieſer Erſcheinung. Die einfache Betitelung des Oberprieſters durch הכהן iſt inhaltlich vielleicht dadurch begründet, daß dem Könige ſelbſt die oberprieſterliche Stellung zukam, ſo daß für ſeinen erſten Prieſter ihm gegenüber nur dieſe bedeutungsarme Bezeichnung übrig blieb. „Der König ſelber, der Führer des Volkes und Heeres, hatte das oberſte Prieſterrecht“ (Wellhauſen).

Einmal (2 Sam. 8, 17; 1 Kön. 4, 4 iſt Gloſſe darnach) heißt es allerdings von Abjathar, dem Sohne Ahimelechs, und Zadok [1]): „ſie waren Prieſter“, als wären ſie die einzigen geweſen, hätten anderen Prieſtern gegenüber keinen höheren Rang zu beanſpruchen gehabt und hätten ſich untereinander im Prieſteramte nicht unterſchieden. Und doch gab es außer ihnen noch andere, wie ſchon der nächſte Vers [2]), 2 Sam. 20, 26 u. 1 Kön. 4, 5 [3]) beweiſen. Der Ausdruck כהנים kann hier (2 Sam. 8, 17) alſo nur den allgemeinen Sinn haben „ſie gehörten zur Prieſterſchaft“. Es werden eben nur die Prieſter vornehmer Abkunft und höherer Stellung genannt, während die anderen Prieſter von geringerer Bedeutung nicht ausdrücklich erwähnt werden. Wenn wir auch nicht mit Kloſtermann leſen wollen: „Und Zadok, der Sohn Ahitubs, und Ahimelech, der Sohn Ebjathars, wurden Prieſter unter der Leitung des Ebjathar“, ſo werden wir doch erweiſen können, daß ſich nicht etwa Zadok und Abjathar im Oberprieſteramte teilten, ſondern daß Abjathar allein unter David der königliche Oberprieſter war. Hierin ſind wir mit Kloſtermann einer Meinung, weiſen aber aufs ent-

---

1) So lautete der urſprüngliche Text, wie zuerſt Wellhauſen nachgewieſen hat.

2) 2 Sa. 8, 18; die Erſetzung des כהנים durch הראשנים ליד המלך in 1 Chron. 18, 17 iſt höchſt charakteriſtiſch für den levitiſchen Standpunkt des Verfaſſers, kann aber den richtigen Text nicht umſtoßen. Gegen Baudiſſin, Kloſtermann und Cheyne, The Expositor, Juniheft 1899, der סֹכְנִים „Hofbeamte“ für כהנים konjiziert, halten wir mit Wellhauſen u. a. an der Prieſterſchaft der Söhne Davids feſt.

3) וְכל־הלוים in 2 Sam. 15, 24 iſt ſpäterer Zuſatz.

Digitized by Google

ſchiedenſte ſeine Anſicht zurück, daß David den ganzen Prieſterorden nach der Analogie von Num. 3 (!) unter der Formel „Eleaſar und Ithamar, Söhne Aarons“ reorganiſiert habe. Die Angabe der Chronik (I, 12, 27), daß ein Jojada unter Davids Herrſchaft Oberprieſter geweſen ſei, entbehrt jeder geſchichtlichen Unterlage; dieſe Geſtalt iſt nach Wellhauſen „ein Reflex des Jojada von 2 Kön. 11, 12“. Ich werde ſpäter zu beweiſen ſuchen, daß nur Abjathar der Oberprieſter Davids geweſen iſt, gebe aber zu, daß ſeine Befugniſſe und ſein Würdegrad im Verhältnis zu den anderen Prieſtern und damit auch zu Zadok noch nicht völlig feſtgelegt waren. In anderem Falle könnte die Tradition dieſe beiden Männer nicht ſo häufig einander gleichſtellen. Die ſpätere Zeit hatte das Beſtreben, Abjathar zugunſten Zadoks in den Hintergrund zu drängen, ein Streben, das man nicht „gehäſſig“ nennen kann, das aber einen höchſt praktiſchen Grund hatte. Der beſte Beweis dafür iſt 2 Sam. 15, 24. Dort beſeitigte eine ſpätere Tendenz den Abjathar und ſetzte dafür ein וכל־הלוים אתו, ließ aber V. 27 שני בניכם אתכם ſtehen. Die jeruſalemiſche Prieſterſchaft ſah in Zadok ihren Stammvater und darum hatte ſie Intereſſe daran, an Stelle Abjathars den Zadok vorzuſchieben (Wellhauſen). Vielleicht iſt außer 2 Sam. 15, 24 ff. auch 2 Sam. 8, 17 das Opfer einer Korruption geworden. Der ſchlagendſte Beweis aber für die alleinige Oberprieſterſchaft Abjathars iſt die Tatſache, daß erſt Salomo den Zadok an Abjathars Stelle ſetzte und ihm dadurch für ſeine Treue Lohn und Ehre bieten wollte (1 Kön. 2, 26 u. 35). Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß Abjathar das oberſte Prieſteramt ſeinen perſönlichen Beziehungen zu David verdankte. Er war ja auch ſchon wegen ſeiner Herkunft aus Elis Hauſe ein Kandidat mit guten Ausſichten. Es iſt aber nicht nachweisbar, daß den König „der Gedanke der bewußten Anknüpfung ſeines Werkes an die moſaiſch-joſuaniſche Zeit beſtimmte, den letzten legitimen Erben des Prieſterhauſes von Silo“ (Kloſtermann), d. i. Abjathar, zum Oberprieſter zu machen. Salomo hätte dieſen Gedanken ſeines Vaters ſehr ſchnell und wenig pietätvoll desavouiert. Abjathar war alſo der erſte Oberprieſter des königlichen Heiligtums. Aber gerade weil er der erſte war, war ſeine Stellung

Digitized by Google

noch keine klare. Es mußten erſt Erfahrungen geſammelt werden, ehe das Oberprieſtertum mit beſtimmten Rechten ausgeſtattet, mit beſonderen Aufgaben betraut und dadurch von der Prieſterſchaft abgegrenzt werden konnte. Das neue Amt konnte ſich erſt allmählich in ſeiner Beſonderheit durchſetzen. Da die Organiſation des Kultus durch David, zu der auch die Inſtitution des königlichen Oberprieſtertums gehörte, in den erſten Anfängen ihre Form noch nicht deutlich ausgeprägt hat, ſo können wir aus unſeren Quellen auch keine Klarheit über das Verhältnis Abjathars zu Zadok, dem ihm folgenden Oberprieſter, der ſchon während Abjathars Amtszeit ein angeſehener Prieſter geweſen ſein muß, gewinnen. Da in der Tradition der Geſchichtsbücher die Aufgaben Abjathars und Zadoks faſt ſtets als gemeinſame und gleiche behandelt werden, ſo kann ſie auch unſere Darſtellung nicht trennen, obwohl wir uns bewußt ſind, daß Zadok Abjathars Nachfolger geweſen iſt.

Von der Chronik können wir aus den früher genannten Gründen keine zuverläſſigen Angaben erwarten. Sie mag übrigens in betreff der Perſon Abjathars keinen ſicheren Boden der Tradition mehr unter den Füßen gehabt haben. „Der Grund hierfür iſt ohne Zweifel das Verſchwinden Abjathars und ſeiner Familie aus der Reihe der erbberechtigten Prieſter, womit auch die Tradition abreißt“ [1]). Wenn das Verhältnis der Chronik zu der Tradition über Abjathar ein ſo unſicheres war, ſo verſtehen wir noch beſſer ihr ſchon an ſich begreifliches Beſtreben, Abjathar zugunſten Zadoks in den Hintergrund zu drängen oder wenigſtens beide gleichzuſtellen. In welchem Verhältnis, ob kollegialem oder autoritativem, die Oberprieſter zu den andern Prieſtern geſtanden haben, bleibt dunkel. Daß ihre Stellung vielleicht eine höhere war, könnte man daraus ſchließen, daß zwiſchen der Erwähnung Abjathars-Zadoks und der Söhne Davids (2 Sam. 8, 17 f.) andere hohe Beamte genannt werden, und daß Ira (2 Sam. 20, 26) durch וְגַם angeſchloſſen wird, nicht durch einfaches ו, das als Koordinationspartikel doch ausgereicht hätte. Doch ſind dieſe Züge

1) „Theologiſche Studien aus Württemberg“ 1882. Kittel, Die neueſte Wendung der pentateuchiſchen Frage, S. 309.

Digitized by Google

nicht von weſentlicher Bedeutung. Wir ſind eben über das Verhältnis der Oberprieſter zu den Prieſtern ſehr ſchlecht orientiert. Die Einrichtung „eines regelrechten Dienſtes“ für die Lade und „ein großer Glanz in der Ausſtattung des Dienſtes den Bamoth der Kommunen, den Kultorten der Geſchlechter“ gegenüber iſt für Davids Regierungszeit nicht zu beweiſen [1]), ſondern höchſtens als Salomos Werk anzuſehen. Davids Verdienſt aber bleibt der Verſuch, einen kultiſchen Einheitspunkt für das neugeeinte Volk zu ſchaffen, ein Verſuch, den freilich der Erfolg nicht krönte. Der Vermutung Buddes, daß das Bedürfnis eines zweiten Trägers für das neugewonnene Heiligtum zur Anſtellung Zadoks geführt habe, können wir uns troß 2 Sam. 15, 24 u. 29 nicht anſchließen, da wir glauben, daß eher der Opferdienſt ein mehrköpfiges Kultusperſonal bedurft habe, und daß Abjathar weniger für die oben genannte Tätigkeit in Betracht gekommen ſei, da er doch den Orakeldienſt und die Beaufſichtigung über den ganzen Kultusbetrieb zu verſehen hatte. Kloſtermann lieſt 2 Sam. 15, 27 הָרֹאֶה und baut darauf weitgehende Vermutungen auf: es ſei nämlich Zadok im Unterſchiede von Abjathar und Ahimelech „der mantiſche Prieſter, der Orakelprieſter“ geweſen; doch ſcheint uns, als ſei in Wirklichkeit gerade das Umgekehrte der Fall geweſen, als ſei nämlich vielmehr Abjathar der eigentliche Orakelprieſter geweſen (1 Sam. 23, 6 u. 9; 30, 7; 1 Kön. 2, 26). Er hatte die mantiſchen Fähigkeiten und Fertigkeiten von ſeinem Vater (1 Sam. 14,

1) So Kloſtermann, Geſchichte, S. 160. Der Darſtellung der Chronik (I, 15 u. 16; vgl. Neh. 12, 45 f.) können wir geſchichtlichen Charakter nicht zuſprechen, da ſie von Selbſtwiderſprüchen voll iſt, wie Graf im Archiv 1869, S. 70 f. und 229 f. bewieſen hat. Auch wiſſen wir ſonſt nichts von einer derartigen Organiſationstätigkeit Davids (vgl. Wellhauſen, Prol.[6], 165 bis 177 und Graf im Archiv, S. 69 ff.). Und die Chronik iſt doch, wie Kloſtermann ſelbſt darlegt, „nur zur Ergänzung und Erläuterung“ und nur mit „größter Vorſicht“ (Geſchichte, S. 114) zu verwenden. „Aus dem Volksfeſt in 2 Sam. iſt in der Chronik eine kirchliche Feier geworden“ (Benzinger, Kommentar, S. 51); „aus der knappen und ſchlichten Darſtellung des Hergangs 2 Sam. iſt eine ausführliche Prieſter- und Levitengeſchichte geworden, in der man den altüberlieferten Kern nicht wieder erkennt“ (Kittel, Kommentar, S. 66).

Digitized by Google

3 u. 18; 22, 10 u. 13) und ſeiner Familie (1 Sam. 2, 28) gleichſam geerbt. Aller Wahrſcheinlichkeit nach beruhte der oberprieſterliche Einfluß überhaupt auf der Verwaltung der Losorakel, (1 Sam. 14, 41), die ſpeziell ihre Aufgabe geweſen ſein mag. Damit ſoll nicht behauptet ſein, daß dadurch den andern Prieſtern die Toraerteilung entzogen worden wäre. Denn „das Orakel iſt das Mittel, durch das ſie die Religion Jahves wahren und Israels Sitte leiten" (Stade, B. Th. 129). Wenn wir nach alledem recht ſchlecht unterrichtet ſind über die Anfänge des Oberprieſtertums, über die Funktionen des Oberprieſters und über ſein Verhältnis zu den andern Prieſtern, ſo wiſſen wir dagegen Genaueres über ſeine Stellung zum König. Die Oberprieſter waren von Davids Zeiten an bis zum Ende Judas königliche Beamte, d. h. im Sinne des orientaliſchen Deſpotismus, Diener, mögen ſie auch zu den höchſten Hofchargen gehört haben. Einige Male (2 Sam. 8, 16 ff.; 20, 23 ff.) werden ſie unter anderen Staatsbeamten aufgezählt. Öfters fanden ſie zu diplomatiſchen Zwecken Verwendung. Wie oben erwähnt iſt, war der Oberprieſter der eigentliche Orakelprieſter; ihm kam daher ohne Zweifel die Aufgabe zu, den Ephod zu bewachen oder zu tragen und zu befragen [1]). Um jederzeit dem Herrſcher Orakel geben zu können, mußte wohl der Oberprieſter ſeinen Herrn auch aufs Schlachtfeld begleiten (1 Sam. 14).

Als eine hiſtoriſche Tatſache ſteht feſt, daß Abjathar die politiſchen Umtriebe Adonias unterſtützte. Warum, iſt nicht bekannt. Doch konſpirierte er wohl nicht darum mit Adonia, weil er „in der Einſetzung des neuen Prieſters Zadok eine Beeinträchtigung ſeiner eigenen Würdeſtellung" (Baudiſſin) ſah. Dieſe Einſicht wäre recht ſpät gekommen! Und ſeine Würdeſtellung war ja geblieben; in ſie rückte Zadok erſt ein, als Adonias Verſchwörung mißlang. Wahrſcheinlich haben allerdings Eiferſüchteleien zwiſchen Abjathar und Zadok beſtanden. Die Tatſache, daß Salomo den Zadok durch die Übertragung des Amtes Abjathars

---

1) 1 Sam. 14, 3. 18; 22, 10. 13; 23, 6 u. 9; 30, 7 f.; auch 1 Kön. 2, 26, wo אֲרוֹן in אֵפוֹד zu verändern iſt.

Digitized by Google

offenbar auszeichnete und belohnte, läßt deutlich erkennen, daß Abjathar vorher allein Oberprieſter war, wie auch die LXX annehmen. In gleicher Weiſe rückte Benaja in die höhere Stelle Joabs ein. Zadok hatte ſein Ziel erreicht, da er die politiſche Lage klug auszunutzen verſtand; er war Oberprieſter des Königs geworden. Auf ihn führte ſich die geſamte ſpätere jeruſalemiſche Prieſterſchaft zurück. Daher iſt das Beſtreben ſpäterer Zeit, den Abjathar zugunſten Zadoks in den Hintergrund zu drängen, begreiflich. Außer 1 Chron. 15, 11 iſt ihr dies auch gut gelungen. 2 Sam 8, 17 u. 15, 24 ff. „ſekundieren der Chronik" (Wellhauſen, Phariſäer u. Sadd., S. 50), die dem Zadok auch dadurch einen legitimen Anſtrich gibt, daß ſie ihn die geſetzlichen Opfer bei der „Stiftshütte" zu Gibeon darbringen läßt. Die Oberprieſter gehören alſo ſeit Salomo nicht mehr zu dem alten, ſich von Aaron (oder Moſe) herleitenden Prieſtergeſchlecht, wie 1 Sam. 2, 27 ff. deutlich beweiſen, mag ſie auch die Chronik in Aarons Stammbaum hineinverpflanzen (vgl. dazu in ZAW. 1906: Weſtphal, Aaron und die Aaroniden). Die äußerſt wichtige Frage, in welchem Verhältnis die Aaroniden, Eleaſariden, Ithamariden, Eliden und Zadokiden zueinander und zum Stamm Levi und zu Moſe ſtehen, berührt den Intereſſenkreis unſerer Arbeit nur peripheriſch. Wir entſcheiden uns, wie aus der Arbeit hervorgeht, im Sinne der Graf-Wellhauſenſchen Theorie, ohne aber die Herkunft Zadoks aus prieſterlichem Geſchlecht abzuleugnen. Dies zugegeben, iſt es uns doch kaum verſtändlich, wie Kittel ausführen kann: „Will man Zadoks levitiſche Abſtammung nicht anerkennen, ſo kann man es nur um den Preis tun, daß man den hiſtoriſchen Charakter auch des Samuelbuches in Partien, die zu den beſtbeglaubigten gehören, bedingungslos hingibt". Und welche Stellen ſind die beſtbeglaubigten, die er verwertet? Der deuteronomiſtiſche Abſchnitt 1 Sam. 2, 27 ff. und die korrupte Stelle 2 Sam. 15, 24! Und was bedeutet denn in Davids Zeit die levitiſche Abſtammung? Samuel und Davids Söhne ſind Prieſter, ohne Leviten zu ſein. Alſo bringt die Annahme, daß Zadok nicht Levit ſei, David und Salomo nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wie Kittel meint. Wiſſen wir etwa irgend etwas

Digitized by Google

von der levitiſchen Herkunft Iras und Sabuds? Die Wertung eines Prieſters nach levitiſcher Abſtammung iſt vielmehr erſt der Maßſtab einer ſpäteren Zeit. Wir wiſſen von Zadoks Herkunft nichts. Gehört er einer Prieſterfamilie an, ſo war ſie nicht ein dem Geſchlecht Abjathars gleichſtehendes Haus. Er iſt alſo inſofern ein Emporkömmling, als er ein altes Prieſtergeſchlecht verdrängte, das — ſcheinbar mit Recht — ein hiſtoriſches, weil durch Generationen vererbtes, Anrecht auf ſeine Stellung beanſpruchte.

Es wird faſt allgemein anerkannt, daß die oberprieſterlichen Genealogien der Chronik ſich ſelbſt und den Angaben der Geſchichtsbücher öfters widerſprechen und daher keine Gewähr für Hiſtorizität bieten. Doch geben wir die Genealogie der levitiſchen Geſchichtſchreibung wieder, verbeſſert durch die Angaben der Geſchichtsbücher (Ex. 6, 14 ff.; 1 Chron. 5, 30 f.; 6, 37; 9, 10 f.; vgl. Eſr. 7, 2 ff. u. Neh. 11, 11). In letzter Zeit hat auch Weſtphal dieſe Frage geſtreift (ZAW. 1906).

Aaron
|
Ithamar [1])
|
Eli
Hofni — Pinehas
Ahitub [2]) — Ikabod
|
Ahimelech (Ahia)
|
Abjathar.

1) Kloſtermanns u. a. Vermutung, daß in Wirklichkeit Eli von Eleaſar, nicht von Ithamar abſtamme, ſcheint uns richtig zu ſein.

2) Falls die Angabe, daß ein Ahitub Zadoks Vater war, richtig iſt, ſo iſt dieſer Ahitub ein anderer als der Enkel Elis. Auch die Chronik nimmt an, daß die beiden Ahitubs verſchiedene Männer waren, ſonſt würde ſie ja ihre eigene Theorie von einem Wechſel der Linien Eleaſars und Ithamars im Oberprieſtertum durchbrechen. Vergleiche dazu Lippert, Allg. Geſchichte d. Prieſtert. II, 83.

Digitized by Google

Während in der Genealogie Ithamar—Eli die Mittelglieder fehlen, weiß die Chronik die Folge der Generationen von Aaron bis auf Jaddua genau anzugeben. In Wirklichkeit iſt dieſe Genealogie der Chronik voll von Fehlern (vgl. Weſtphal, ZAW. 1906), ein Charakteriſtikum, das auch den Genealogien des Joſephus eigen iſt (Ant. Jud. V, 11, 5; VIII, 1, 3; X, 8, 7; XX, 10, 1 u. 2).

Aaron

Eleaſar	Nadab	Abihu	Ithamar
Pinehas			|
Abiſua			Eli
Bukki			|
Uſſi			Abjathar
Seraja			
Merajoth			
Amarja			
Ahitub			
Zadok			

Zadok

Johanan [1])	Ahimaaz	Aſarja
Amarja		
Ahitub		
Zadok [2])		Joſua
Sallum [3])		Jojakim
Hilkia		Eljaſib
Aſarja		Jojada [4])
Seraja		Johanan [5])
Jozadak		Jaddua.

1) Aſarja und Johanan gelten der Chronik als Enkel und Urenkel Zadoks, nicht als Söhne, wie ſie es nach den Geſchichtsbüchern ſind; vergleiche 1 Kön. 4, 2.

2) Dieſe drei kommen in den Geſchichtsbüchern nicht vor, ſie ſind wohl nur eine Wiederholung der vorhergenannten. Vergleiche auch A. van Hoonacker, Le sacerdoce, S. 321.

3) Es fehlen in dieſer Aufzählung die hiſtoriſchen Geſtalten der Oberprieſter Jojada und Uria.

4) Eljaſibs Sohn iſt Neh. 12, 23 wohl mit Unrecht Johanan genannt.

5) Jonathan Neh. 12, 10 iſt wohl verſchrieben aus Johanan.

Digitized by Google

Trotz dieſer Genealogien und trotz Joſephus iſt daran feſtzuhalten, daß Zadok der Anfänger einer neuen Linie iſt.

Der gewaltſame Eingriff Salomos in die Organiſation des Kultusperſonals iſt charakteriſtiſch, da er uns ganz deutlich zeigt, daß der König die oberprieſterliche Würde als von ihm verliehen anſieht [1]). Schon dieſer eine Umſtand beweiſt, daß wir uns in einer ganz anderen Welt befinden, als ſie das Geſetz kennt. Unter Salomo wird die Bedeutung des Oberprieſters deutlicher; erhielt doch durch den Prachtbau des jeruſalemiſchen Tempels erſtens der religiöſe Charakter des Königtums eine tiefere Bedeutung und zweitens die „Inſtitution des königlichen Kultus" und der königlichen Prieſterſchaft ein feſteres Zentrum. Gegenüber dem Höhenkultus und ſeinen primitiven Einrichtungen verlieh der kunſtvolle Bau des Heiligtums auf dem Zion dem Königtum einen beſonderen Glanz, zumal er dieſem allein ſeine Entſtehung verdankte. Der Tempel nahm aber nur ganz allmählich den alten Heiligtümern gegenüber eine Stellung ein, wie die Peterskirche ſie zu den anderen Gotteshäuſern der römiſchen Chriſtenheit einnimmt. Ebenſo gelang es auch der königlichen Prieſterſchaft ſehr ſpät, ihre Kultustätigkeit als eine privilegierte und monopolartige durchzuſetzen [2]).

Wenn auch der Bericht über die Einweihung des Tempels deuteronomiſtiſch gefärbt iſt [3]), ſo läßt ſich doch daraus mit Sicherheit ſchließen, daß Salomo als religiöſes Oberhaupt, d. h. als der eigentliche Oberprieſter des israelitiſchen Staates, den Weiheakt vollzog, der eine genuin-prieſterliche Funktion dar-

1) 1 Chron. 29, 22 erzählt konſequent: „Man ſalbte den Zadok zum Hohenprieſter".

2) Den ſchlagendſten Beweis für die langſame Monopoliſierung des Kultus bietet die Notwendigkeit der joſianiſchen Reform nach 300 Jahren.

3) Die über die Zeit Salomos und der Könige nach ihm berichtende Tradition bietet reicheren Stoff über die Kultusverhältniſſe, als die in den Büchern Samuel geſammelten Quellen. Sie enthält geſchichtliches Material, das aber von einem Chroniſten erweitert und redigiert iſt, der im Sinne des Deuteronomiums über die einzelnen Könige urteilt. Schon dieſe Anwendung eines deuteronomiſtiſchen Maßſtabs auf die alten Königsgeſchichten nötigt zur Vorſicht bei der Benutzung ihres Inhalts. Verdächtige Stellen und ſpätere Zuſätze ſind darum im folgenden als ſolche gekennzeichnet.

Digitized by Google

ſtellt, den Segen erteilte und die erſten Opfer auf dem neuen Altar darbrachte. Salomo erſcheint auch ſonſt als eifriger Opferer, während die ſpäteren Könige ſelten eigenhändig opferten. Da der Tempel vom Könige erbaut war, gehörte er zunächſt dem Könige allein. Daher ſehen auch die Königsbücher den Tempel als königliches Privatheiligtum an (vgl. Amos 7, 13). Daher war auch der Tempel in die umfangreiche Mauer eingeſchloſſen, die ſich um die königlichen Gebäude herumzog. Die Könige „als die Wirte des Heiligtums“ verfügten frei in ihrem und des Staates Intereſſe über die Tempelſchätze (1 Kön. 15, 18; 2 Kön. 16, 8; 18, 15 f.). Natürlich wurden die Prieſter an dieſem Tempel auf dem Zion von ſeinem Beſitzer beſtellt, wie auch andere Beſitzer eines Privatheiligtums dies taten. Die Prieſter als ſeine Handlanger und Stellvertreter galten als Diener des Königs. Der Oberprieſter bildete keine Ausnahme. Die Zahl der Prieſter am königlichen Heiligtum wird ſich mit der zunehmenden Bedeutung des dortigen Kultus vermehrt haben.

Da ein umfangreicherer Dienſt eine geregelte Arbeitsteilung erforderte, werden ſich bald — neben dem Oberprieſtertum — noch andere Unterſchiede im Rang und in der Berufsausübung herausgebildet haben. So entſtand in naturgemäßer Entwickelung eine Prieſterorganiſation [1]) mit dem Oberprieſter an der Spitze, den das Vertrauen des Königs in dieſes Amt einſetzte. Der Einfluß dieſes Oberprieſters erſtreckte ſich zunächſt nur auf den Kultus und das Kultusperſonal, ſoweit nicht der König ſelbſt regelnd eingriff. Und da dieſe Eingriffe, wie wir ſehen werden, nicht ſelten waren und ſich auf alle möglichen Dinge erſtreckten, ſo beſaß der Oberprieſter in Wirklichkeit kaum die Möglichkeit, ſelbſtändige Entſcheidungen zu treffen. Seine Geltung und ſein Anſehen beim Volke richtete ſich nach der Perſönlichkeit, nach ſeinen ver-

1) Der Stellvertreter der Oberprieſter iſt der כֹּהֵן מִשְׁנֶה nach 2 Kön. 25, 18 u. 23, 4, wo der Singular zu leſen iſt; der פָּקִיד נָגִיד vgl. Jer. 20, 1; 29, 26; die שֹׁמְרֵי הַסַּף 2 Kön. 23, 4; 25, 18. A. van Hoonacker (Le sacerdoce, S. 363) macht daraus eine „hiérarchie sacrée, à la tête le grand prêtre“.

Digitized by Google

wandtſchaftlichen Beziehungen [1]) und anderen Umſtänden. Es iſt nicht nachweisbar, daß der jeruſalemiſche Oberprieſter eine Art autoritativer Stellung gegenüber den Prieſtern an den kleineren Heiligtümern des Reiches eingenommen hat, wie Th. Nöldecke u. a. annehmen. Auch Graf Baudiſſins Vermutung, daß die jeruſalemiſchen Oberprieſter die kleineren Heiligtümer mit Prieſtern beſetzt hätten, läßt ſich nicht halten, da der in Betracht kommende Abſchnitt offenbar deuteronomiſtiſch iſt. Wir können nur vermuten, daß dem Oberprieſter von Jeruſalem ein Ehrenvorrang von den Prieſtern der anderen Kultſtätten zugebilligt worden iſt.

III. Das königliche Oberprieſtertum von der Reichsteilung bis zum Exil.

Nach der Reichsteilung bildete ſich allmählich ein Unterſchied zwiſchen dem judäiſchen und israelitiſchen Prieſtertum heraus. „Der königliche Kultus, der im Reiche Samarien nicht imſtande war, den volkstümlichen und unabhängigen zu verdrängen, bekam in dem kleinen Juda ſchon früh ein fühlbares Übergewicht“ [2]). Die Stabilität der davidiſchen Dynaſtie kam auch der königlichen Prieſterſchaft und ihrem Vorſteher zuſtatten, während die Prieſter im Nordreiche unter dem Wechſel der Herrſcherhäuſer zu leiden hatten. Dort konnte ſich daher noch weniger als in Juda ein einflußreiches, ſtabiles Oberprieſtertum entwickeln. An erbliche Nachfolge iſt nicht zu denken; die Oberprieſter, deren es in Dan und Bethel ſicherlich gab, erſtanden und ſtürzten je nach Glück und Unglück ihrer Herren. Selbſtändig waren ſie ebenſowenig, wie die jeruſalemiſchen. Man denke an das ſelbſtändige Handeln Jerobeams I. bei der Einführung des Stierdienſtes (1 Kön. 12, 31 ff.) und an das Verhältnis Jerobeams II. zu ſeinem Oberprieſter Amazja von Bethel (Amos 7, 10—13).

Rehabeam ſcheint den Eifer ſeines Vaters für Tempelbeſuch geerbt zu haben (1 Kön. 14, 28), hat es aber an oberprieſterlicher

1) Vgl. 2 Chron. 22, 11. Hier liegt wahrſcheinlich eine geſchichtliche Reminiszenz vor.

2) Wellhauſen, Prolegomena [2], S. 132 f., Prol. [6], S. 144 f.

Digitized by Google

Betätigung inſofern fehlen laſſen, als er eine entſchiedene Stellung zum jahviſtiſchen Henotheismus nicht eingenommen hat (1 Kön. 14, 22 ff.; 15, 3). Aus der Regierungszeit Rehabeams und der ſeiner nächſten vier Nachfolger erfahren wir nichts über den königlichen Oberprieſter. Wir wiſſen auch nicht, ob das oberprieſterliche Amt von Zadok an ſeinen Nachkommen ſtets nach dem Recht der Erſtgeburt erhalten geblieben iſt. Denn die Genealogien der Chronik ſind, wie oben nachgewieſen iſt, nicht maßgebend. Es iſt ſehr wohl möglich, daß einmal ein König nach dem Vorbilde Salomos in die Nachfolge eingegriffen hat. Der Einfluß des erſten Tempelbeamten machte ſich in der Geſchichte Judas zum erſten und auch einzigen Male bemerkbar, als der Oberprieſter Jojada (2 Kön. 11) zirka 840 einen Aufſtand gegen die Königin Athalja ins Werk ſetzte und mit Hilfe der in den Tempel eingelaſſenen Leibwache die Erhebung des jungen Prinzen Joas auf den Thron bewirkte. Jojada ſpielt hier unbeſtreitbar eine führende Rolle, die einen bedeutſamen Einfluß vorausſetzt. Wie vereinigt ſich dieſe Tatſache mit der anderen, daß die Oberprieſter durch ihr Amt keine hervorragende Bedeutung gewinnen konnten? Jojada muß erſtens eine ſtarke Perſönlichkeit geweſen ſein und zweitens war er in beſonderem Maße vom Schickſale begünſtigt. Er wurde nämlich zu ſeinem Auftreten gewiſſermaßen legitimiert durch ſeine eheliche Verbindung mit Joſeba, einer Tochter des Königs Joram von Juda. Dieſe verwandtſchaftliche Beziehung zu dem Herrſcherhauſe hat Jojada zu einem Manne von Anſehen und Einfluß gemacht. Es kommt hinzu, daß gerade damals die geſchichtlichen Verhältniſſe ein Wachſen der oberprieſterlichen Macht ermöglichten. Der Oberprieſter ſelbſt, nicht wie ſonſt der König des Volkes, war damals der Vertreter des reinen Jahvekultus der Baalsdienerin Athalja gegenüber. Sie hatte ſich ſelbſt ihrer oberprieſterlichen Gewalt entkleidet; dieſe fiel Jojada zu und ſteigerte die Bedeutung ſeines Amtes. Er iſt der einzige Oberprieſter, der in der Geſchichte Israels eine bedeutſame Rolle geſpielt hat. Graf glaubt, daß er auch auf dem Gebiete des Kultus organiſatoriſch tätig geweſen und daß die Einſetzung der Torwärter ſein Werk ſei. Wir meinen, daß die פְּקֻדֹּת vielmehr rein militäriſchen Charakter

Digitized by Google

trugen [1]). Sobald wieder ein König regiert, der ſich ſeiner Aufgaben und Pflichten gegen Jahve bewußt iſt, hat Jojada ſeine Rolle ausgeſpielt. Und Joas geriet nicht in Abhängigkeit von Jojada, obwohl er ihm Leben und Königtum verdankte. Einen deutlichen Beweis dafür bietet 2 Kön. 12. Als nämlich der Oberprieſter läſſigerweiſe das im Tempel eingehende Geld nicht für eine notwendig gewordene Ausbeſſerung des Tempels verwandte, verlor er das Vertrauen des jungen, frommen Königs. Dieſer übertrug daher ſeinem Staatsſchreiber die Kontrolle über die Tempeleinkünfte und demütigte ſo den Oberprieſter, ein deutliches Zeichen für das unbedingte Verfügungsrecht der Könige über ihr Heiligtum. Die Chronik beſeitigt die ärgſten Anſtöße an dieſer Geſchichte.

Dieſes aus den Geſchichtsbüchern gewonnene Bild vom Oberprieſtertum tritt uns auch in und zwiſchen den Zeilen der Quellen J und E entgegen. Sie kommen für uns hier in Betracht, weil ſie den Charakter ihrer Entſtehungszeit an ſich tragen. Auch Graf Baudiſſin gibt zu, daß J und E zwiſchen Prieſtern und Laien als heiligen und profanen Perſonen noch nicht unterſcheiden. Eine Perſönlichkeit, die auch nur eine ungefähr gleiche Stellung wie der geſetzliche Hoheprieſter eingenommen hätte, iſt daher für die jahviſtiſche Geſchichtſchreibung unmöglich. In dem midraſchartigen Kapitel Gen. 14, deſſen ſpäte Entſtehung zuerſt Th. Nöldeke bemerkt hat, eine geſchichtliche Begebenheit und jahviſtiſche Anſpielung auf das israelitiſche Hoheprieſtertum zu ſehen, iſt äußerſt gewagt. Wie unſicher die Geſtalt Aarons, nach P des erſten Hohenprieſters und Vaters des Prieſtertums überhaupt, in J gezeichnet iſt, beweiſt ſchon die ſehr erwägenswerte Vermutung Wellhauſens, Stades u. a., daß in J^1 Aaron überhaupt noch nicht vorkomme. Und Weſtphal ſchreibt dem Aaron der Quellen J und E die Rolle eines weltlichen Führers und Magnaten zu. In den alten Sagen iſt nicht Aaron, ſondern Moſe der

1) 2 Kön. 11, 18; ſo auch Kittel, Kommentar, S. 251; doch iſt darum die Angabe der Chronik (1 Chron. 16, 38), David habe die Torwärter eingeſetzt, nicht weniger falſch, wie ſchon aus dem Selbſtwiderſpruch der Chronik (1 Chron. 9, 20 u. 22; 2 Chron. 23, 18 f.) hervorgeht.

Digitized by Google

Prieſter Israels als Gottesmann, der Recht und Gericht gibt (vgl. darüber Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarſtämme, S. 72). Als erſter Oberprieſter im Bereich des Jahvekultus erſcheint daher ſein Schwiegervater Jethro. Mit dieſer Auffaſſung ſtimmen die uns erhaltenen jahviſtiſchen Geſetze inſofern überein, als ſie einen Hohenprieſter nicht kennen. Doch iſt der hiſtoriſche Untergrund hier zu unſicher, als daß man daraus für die Geſchichte des Oberprieſtertums Schlüſſe ziehen könnte.

Daß die Oberprieſter weiterhin als königliche Beamte zu ſtriktem Gehorſam verpflichtet waren, erſehen wir aus dem Verhältnis, in dem der Oberprieſter Uria zu ſeinem Könige Ahas ſtand (2 Kön. 16, 10 ff.). Dieſem Verhältnis entſpricht im Nordreiche zu faſt gleicher Zeit durchaus die Stellung des Oberprieſters Amazja von Bethel Jerobeam II. gegenüber. Ahas befahl nämlich, daß an Stelle des alten Altars vor dem Tempel ein neuer, die Nachbildung eines damaszeniſchen, geſetzt werde. Und Uria gehorchte. Kittel mag recht haben, wenn er dieſe Erzählung zu den Quellen aus weltlichen Kreiſen rechnet und glaubt, daß ihr Schweigen über Urias Verhalten noch kein Beweis dafür ſei, daß ſich dieſer Geſinnungsgenoſſe Jeſajas ohne Proteſt zum gefügigen Werkzeug der Launen des Königs gemacht habe. Auch van Hoonacker meint: Il était loin, d'être la créature du roi. Doch kann nicht beſtritten werden, daß der Oberprieſter einen Eingriff des Königs in ſeinen amtlichen Wirkungskreis jedenfalls nicht hindern konnte [1]). Wir ſehen daraus, daß der König ſouverän über den Kultusbetrieb verfügte, ſo daß der Operprieſter nur das ausführende Organ ſeines Willens war. Der Charakter des Prieſteramtes als eines königlichen zeigt ſich auch darin, daß israelitiſche Könige Staats- und Tempelbeamte in gleicher Weiſe zu Geſandtſchaften benutzten (2 Kön. 19, 2). So weiß auch Jeremia (21, 1; 37, 3), daß der zweite Prieſter Zephanja öfter als Abgeſandter des Königs Zedekia gebraucht wurde und daß der Prieſter Paschur geradezu Polizei-

1) Die Chronik berichtet II, 28, 23 f. denſelben Frevel des Königs. Charakteriſtiſch aber iſt, daß ſie den Uria dabei gar nicht erwähnt; vgl. Wellhauſen, Prol.[6], S. 189.

dienſte verrichtete (Jer. 20, 1 ff.). In der Geſchichte des eifrigen Jahvedieners Hiskia (2 Kön. 18—20) wird ein Oberprieſter gar nicht erwähnt. Manaſſe ſtellte den Götzendienſt in vollem Umfange wieder her, ohne daß die Prieſterſchaft etwas dagegen tun konnte. Auch unter dem frommen Könige Joſia blieben die Verhältniſſe in bezug auf die Stellung des Oberprieſters die alten. Der Oberprieſter Hilkia war ſein erſter Tempelbeamter, der in ſeinem Wirkungskreiſe ſo vom König abhängig war, daß er erſt auf deſſen Geheiß hin Tempelgelder zur Auszahlung bringen durfte. Das Auftreten Joſias bei der großen Reform erinnert uns ſogar lebhaft an die oberprieſterliche Stellung, die einſt Salomo einnahm, und die das Vorrecht der israelitiſchen Könige überhaupt war (2 Kön. 22 u. 23). Hilkia ließ das neue, im Tempel gefundene Geſetzbuch dem Könige übergeben; das war alles, was er tat. Daß er es „publizierte", „proklamierte" und „verteidigte" (Kittel), kann ich nicht finden. Der Oberprieſter hatte ja nach dem Inhalt des Geſetzbuches wenig Grund zu deſſen Verteidigung. Er war vielmehr ſelbſt überraſcht durch den Proteſt des Geſetzbuches, durfte es aber doch nicht ohne weiteres unterſchlagen, auch wenn es nicht den Intereſſen der Jeruſalemer Prieſterſchaft diente. Der König ſelbſt trat handelnd auf. Er ließ die Prophetin Hulda nach Jahves Willen befragen, rief die Gemeinde zuſammen, las ſelbſt den Wortlaut des zum Vorſchein gekommenen Geſetzes vor und verpflichtete ſich und ſein Volk, ſeinen Satzungen gemäß zu wandeln. Mit ſeinen reformatoriſchen Beſtrebungen machte Joſia ſofort Ernſt. Er ließ alle Götzenbilder vernichten und den Höhendienſt beſeitigen, wodurch der Ort und die Art der Wirkſamkeit und die Organiſation der Kultusperſonen eine einſchneidende Änderung erfuhr. So trat bei dieſer großen Kultusreform die Perſon des erſten Kultusbeamten völlig in den Hintergrund (ſelbſt 2 Chron. 34!), während Joſia ſich ſeiner oberprieſterlichen Pflichten, die die Könige lange Zeit hindurch vergeſſen oder doch wenigſtens nicht ausgeübt hatten, bewußt ward und darnach handelte.

Die Haltung des Deuteronomiums, in dem das Geſetzbuch Joſias enthalten iſt, in der Frage des Oberprieſtertums beſtätigt die Auffaſſung von der Bedeutung des Oberprieſters, die wir aus

Digitized by Google

den Geſchichtsbüchern gewonnen haben. Von einem Hohenprieſter iſt im Deuteronomium nicht die Rede. Die deuteronomiſche Tendenz, den Kultus unitariſch auszugeſtalten, iſt alſo in dieſem Punkte nicht konſequent durchgeführt; dies blieb dem Geſetze vorbehalten. Deut. 10, 6 iſt ſehr wahrſcheinlich ein verſprengtes elohiſtiſches Stück, das vom Redaktor „nach der Analogie von Nu. 21“ (Bertholet) eingefügt iſt. Deut. 18, 3 ſteht der Singular kollektiv. Die Stelle 17, 12 verliert ihren Wert, wenn man 17, 9—12 mit Steuernagel für eine Kombination zweier ähnlicher Geſetze hält, deren Scheidung noch durch eine große Anzahl von Zuſätzen erſchwert wird, zu denen in V. 12 die Worte הכהן bis או gehören. Doch ſcheint uns ein ſolcher Scheidungsverſuch unſicher und fruchtlos zu ſein. Wir würden der letzten von Bertholets ſprachlichen Erklärungen des הכהן zuſtimmen [1]), wenn wir ganz ſicher wären, daß mit הכהן nicht der Vorſitzende eines prieſterlichen Richterkollegiums, der das Urteil auszuſprechen hat, gemeint ſein könnte. Deut. 26, 3 iſt echt und meint den Oberprieſter, an deſſen Vorhandenſein zur Zeit des Urdeuteronomiums ja niemand zweifeln kann. Doch tritt der Oberprieſter im D ſo wenig in den Vordergrund, daß es unmöglich iſt, auch nur die geringſte Ähnlichkeit mit dem Hohenprieſter des P herauszufinden und etwa D für einen „frommen Betrug“ zu halten, bei dem der Oberprieſter und die Prieſterſchaft in Jeruſalem die Hand im Spiel gehabt hätten. Während ſich D inſofern dem exiliſch-nachexiliſchen Geſetzeswerke nähert, als es ſchon ſtarkes Gewicht auf die kultiſchen Verhältniſſe legt auf Grund der Vorſtellung, daß man die Liebe zu Jahve im Kultus beweiſen könne, liegt in bezug auf den Leiter des Kultus keine Annäherung an P vor.

Die letzte Nachricht von einem Oberprieſter in den Königsbüchern beſtätigt das bisher von uns gewonnene Urteil über den Charakter des königlichen Oberprieſtertums. Nach der Erſtürmung Jeruſalems 586 wurde mit einer Anzahl von königlichen Beamten

1) „Der Singular ſteht entweder kollektiv (vgl. 18, 3) oder iſt nachträglich an den gloſſatoriſchen Singular השפט angeglichen.“

und Höflingen auch der Oberprieſter Seraja hingerichtet, als ſei er mitſchuldig an der Empörung ſeines Herrn Zedekia. Dieſelbe Erſcheinung, daß ein über den König und ſein Haus kommendes Vernichtungsgericht auch ſeine Prieſter trifft, können wir bei der Ausrottung des Hauſes Ahab durch Jehu beobachten.

Das Reſultat unſerer Unterſuchung iſt ſomit folgendes: Die Anfänge des Oberprieſtertums bleiben dunkel. Der König ſelbſt nimmt nach den Geſchichtsbüchern eine Art oberprieſterlicher Stellung ein. Er betraut einen Prieſter mit der Aufſicht über den Kult, die Kultſtätte und (wohl auch) das Kultperſonal. Dieſer erſte Prieſter oder Oberprieſter iſt als königlicher Beamter ſeinem Herrn zu unbedingtem Gehorſam verpflichtet und auch in ſeiner ſpeziellen Intereſſenſphäre, dem Kultus, völlig von des Königs Willen abhängig. Das Verhältnis der Oberprieſter zu den anderen Prieſtern wird aus den Berichten nicht klar; wahrſcheinlich iſt er der primus inter pares geweſen. Im Urteil des Volkes genießt der Oberprieſter ein Anſehen, deſſen Stärke abhängt von ſeinen verwandtſchaftlichen Beziehungen (Jojada), ſeiner perſönlichen Stellung zum Könige (Abjathar und Zadok) und von dem aus ſeiner Amtstätigkeit ſich ergebenden Einfluß, kurz: von ſeiner Perſönlichkeit. Die uns in J, E und D entgegentretende Auffaſſung vom Prieſtertum und Oberprieſtertum ſteht mit der aus den Geſchichtsbüchern (und prophetiſchen Zeugniſſen) gewonnenen Charakteriſierung durchaus in Einklang.

Digitized by Google

2.

Spalatiniana.

Mitgeteilt von

Dr. Georg Berbig, Pfarrer zu Neuſtadt bei Coburg.

(Fortſetzung.) [1]

XVI.

Spalatins Gutachten über die Univerſität Wittenberg.

Ein Fragment.

Die heyligſchrifftlich vnd Artiſten Lection vff den Stifft zu Wittenberg verordent.

(1520.)

In Aller Heyligen Kyrchen Artiſten Lection

Licentiaten Amsdorffs prebend
Licentiaten Sebaſtians Lectio Prebend
Licentiaten Veltkyrchen prebend
Magiſter Staffelſteyns prebend
Her Johann Ragals prebend.

Heyligſchrifftlich Lection

Archidiaconath Doctor Karlſtats Prebend
Cantorey
Cüſterey

Dialectices Elementa Schurff
Eruditum Dialecticum Amsdorffius
Priscianus Gram̄aticus Stockman ... us
Mathematicus duabus lectionibus et horis Jo Volmarus
Physicus Aristoteles Jo Veltkyrch
Aristoteles de Animalibus Hessus
Rhetorica et inter haec aliquas Ciceronis orationes Grammaticam Graecam Elementariam.

---

1) Vgl. Jahrgang 1907, Heft 4, S. 513 ff.

Digitized by Google

Pliniana Lectio
Virgilius et Orator
Historicam / Hermannum (?)
Hebraicam pro paedagogio
Greca
Pedagogii lectores duo.

Was man für lection in Artibus muſſ in alleweg haben.

1520.

Die hebreiſch lection	
die kriechiſch lection	
Aristotelem in dialectica	Amsdorff
— in philosophica	Veldkyrchen
und bevor de animalibus	Mgr. Heſſ
Rhetoricam Ciceronis	
Virgilium et Oratorem und Quinctilianum	Fach
Lectionem Historicam	Staffelſteyn
Gramaticam Latinam	
Plinium	
Mathematicam	Nota

Das pedagogium mit zweyen magiſtern.

Auf dem Umſchlage ſtehen noch dieſe Namen:

Mgr Bolckenhayn
„ Gungelin
„ Schurff
„ Morlein.

XVII.

Billett Spalatins an den Kurfürſten Friedrich in Sachen Luthers.

(Aug. 1520.)

Gnedigſter Herr. Daſſ buchlen ſo E. C. G. von Hertzog Georgen zu Sachſen etc. entfangen iſt nicht anders denn die erſt Bebſtiſch bloſſ vnd nacketh bull durch den Ecken mitgebracht.

Digitized by Google

Im eingang ſteeth meines Gnedigen Hern von Eyſteth mandat, das E. C. G. zu einem vntertenigen bericht ich hiemit verteutſcht zuſchicke. Dann mich ſiht die Sach eben alſo an als hett mein Herr von Eiſteth etwas müſen thun. Das aber vil darauf ergangen ſey, kan ich in keym weg glauben. Wann ich hab etlich vil ſchrifften diſen winter über auſſ meiner heymath [1]), berürtem Bistumb mit geiſtlicher vnd weltlicher untertenickeit unterworffen, entſangen, auch noch hie, aber nicht eyn eynigs wort dauon, das mir ungetzweivelt vnverborgen verbliben. Dann mein bruder ſchreibt mir das der gantz Rat vnd Commun in meiner heymath vnnder wol an Doctor Martinum ſeint. So hab ich vor meinem bruder kein red, ſo vil vnd ſtetigs will er Doctor Martinus bücher haben. —

Der prior des prediger Cloſters zu Augsburg hat mir heut aber angetzeigt als ſolten etlich die mandat kay̅ Ma̅yt wider Doctor Martinus erheben. Er will es aber nit feſt loben. Gott gebe uns ſein gnad.

E. C. G.

Meinem Gnedigſten Hern dem Churfürſten zu Sachſen etc. vnterteniger Diener Spalatinus.

XVIII.

Billett Spalatins an den Kurfürſten Friedrich in Sachen Luthers.

(Aug. 1520.)

Gnedigſter Her. Des Doctor Martinus bücher ſollen zu Mersburg auch verbrant ſein worden.

Nu hat man ſie zu Leyptzick auch ſollen verbrennen auf dem Montag oder Donnerſtag acht tag vergangen. Iſt aber deſſelben tags verbliben. Nicht weiß ich durch was hinderung.

Das hat mir heut ein guter freund zu entboten, des deſſ ſchrifft entſangen.

1) Spalt im Bistum Eichſtedt.

Digitized by Google

Des hab E. C. G. ich vnterteniger meinung nit wollen verhalten.

E. C. G. vnterteniger Diener
Spalatinus.

Meinem Gnedigſten
Hern dem Churfürſten
zu Sachſſen etc.

(Auf einem anderen Blatt.)

Hertzog Jorg zu Sachſen hat ſo bald die Bull kommen iſt, den von Leyptzick geſchriben, dem Ecken nit zugeſtatten, die doſelbſt antzuſchlagen, der meynung vnd hoffnung, Mersburg vnd Meiſſen als die Ordinarien vnd Executores werden ſich domit nicht ſeumen, domit er ſich nit mit dem vngelimpff vberlüde. Weil er aber nit hat wollen anfahen, haben berurte Biſchofen auch unterlaſſen, ſich etwas domit zunterwinden. Alſo hat der gut Hertzog wider ſein wunſch, willen, begir vnd eygen öbung die Bulla verhindert zu publiciren. Alſo das man augenſcheynlich merckt das Gottes treybung in diſer ſachen iſt vnd es domit vil anders ergeeth, dann die menſchen ſich bearbeyten.

XIX.

Brief Spalatins an den Kurfürſten Friedrich in Sachen Luthers.

(1. Dez. 1520.)

Durchlauchtigſter hochgeborner Churfürſt, Gnedigſter Herr. E. C. G. will ich vnterteniger meinung nit verhalten, das ich nechten kurtz vor vier hora hieher gin Wittenberg kommen vnd Gott lob alle Ding richtig vnd wol befunden hab.

Erſtlich hab ich in der ſchoſſerey erfaren, das etlich prieſter auf abfordern des Biſchouen zu Wirtzburg, Hertzogen Georgen zu Sachſen vnd villeicht auch des von Mersburg ſich von hinnen ſollen gewandett haben. Wie wol das Kind ein andern Vatter haben ſoll.

Doch ſoll der meiſt hauffen von vilen vortrefflichen leut kindern noch veſt halten vnd ſteen.

Licentiat Feltkirchen heldeth auch veſter den von etlichen gemeynet vnd geſayeth.

Den aufbruch hat ein Tüncher von Preslau, der neulich ſchon vnd erlich hie iſt gehalten worden. Mocht im aber ſelen er komme vider wann er wille.

Als ich folgend zu E. C. G. beichtvatter [1]) gangen, im E. C. G. gemüt, wie ſie mir durch Heckelbach eroffent vnd befoln antzutzeigen, hat mir Licentiat Otto geſagt, das die von Halberſtat vnd etlich andere Kyrchen mer ir leut abfordern, vnd darob wie er bericht bey anderthalbhundert ſtudenten ſich von dannen ſollen gewendeth haben. Aber vil meynen der hauff ſey nit ſo groß.

E. C. G. erbeut ſich unterteniglich weitern beſcheids gewertig zu ſein, der mich auch nit anders bericht, dann alſo ſteen alle ſachen mit diſer E. C. G. loblichen Univerſiteth wol.

Darnach hab ich Doctor Martinus frolich gefunden, der ſich unterteniglich der gnedigſten zuenbietung bedanckt und es dafür heldeth, das die cleynmütickeit aus etlicher pfaffen forchtſamkeit erwachſen ſey. Und hat im und villeicht etlichen andern mer nye gefallen das die Univerſiteth E. C. G. mit irem jüngſten ſchreiben beladen hat. Iſt gar unerſchrocken und hat das New buchlen alle artickel in der Bullen verworffen berayt angefangen vnd ein ſextern daran gemacht. Erbeuth ſich demütiglich gnedigem rat nach hinfür glimpflicher zuſchreiben.

Hat auch hiervor angefangen das Magnificat auſſzulegen vnd meinem gnedigen jungen Hern zuzuſchriben.

Sie wiſſen hie noch nit wo der Biſchoff von Brandenburg im land ſey.

Der probſt von Lyſſka bey Zherbſt, der von wegen des von Brandenburg die bullen ſoll exequiren, hat Doctor Martinus zugeſchriben, er wolle ſich ehr ſeyner probſtey vortzeyhen dann die bullen volntziehen.

Doctor Martinus hat Decret vnd Decretales zu-

---

1) D. i. Jakob Vogt.

ſammen verordent dieſelben zuverbrennen, ſobald er in glaublich erfarung kompt das ſie zu Leyptzig ſein bücher ſich unterſtanden zuverbrennen.

Steet wol darauf das er die Bullen auf der Cantzell offentlich verbrennen werd, wenn ſich die myſſgunſtigen Irer vbung vnd handelung nit maſſen werden.

So weyt hat Doctor Martinus dem Bebſtlichen regiment nachgedacht, das er ſagt, es . . . e aus diſen zweyen artickeln, Im gebot der ſünde vnd vbel zuthun, und im verbot guter werck vnd wol erbaulich vnd Criſtlich zuhandeln vnd leben. Darauf ein New gemeld vnd figur geſtelt iſt, die ich will Gott E. C. G. morgen mitbringen will.

Ich meyn das ich in die dreyſſig brief bey Doctor Martinus an Inen von Fürſten Hern vnd hochgelarten furtrefflichen leuten aus Schwaben, Swaitz, Pommern, Preyskau, Podenſen, Behem vnd andern landen befunden, alles troſtliche vnd Criſtliche ſchrifften.

Was ich weyter erfare ſoll E. C. G. morgen auf mein widerkunfft vermittels gotlicher gnaden auch unverhalten bleiben, alles E. C. G. ich diſer eyl untertäniger maynung unangetzeigt nit hab wollen laſſen, unterteniglich bittend, E. C. G. wolle es gnediglich vermercken vnd mein gnedigſter Herr ſein. Das bin umb E. C. G. ich mit meinem armen gebeth untertenigen gehorſams zu verdienen alletzeit ſchuldig vnd willig. Datum Montags nach ſancti Andree Apoſtoli Ao. Dm. 1520.

E. C. G.

vnterteniger Caplan

Spalatinus.

Adr.: Dem Durchlauchtigſten Hochgebornen Fürſten vnd Hern Hern Fridrichen Hertzogen zu Sachſen, des Hey. Rom. Reichs Ertzmarſchalh Churfurſten etc. Lantgrauen in Duringen und Marggrauen zu Meiſſen, meinem gnedigſten Hern.

Digitized by Google

XX.
Ein Gedenkzettel Spalatins.
Ende 1520.

Zugedenken erſtlich

Das die Romer nicht die ere Gottes vnd gemein ſelickeit gemeiner Criſtenheit ſondern allein Iren genyeſſ, geitz vnd pracht zuerhalten.

zum andern.

Das ungetzweivelt all ſein ſchrifft vil haſſ vnd ſhrecken wirt becrefften dann allen widerwertigen wirt leiblich ſein.

zum dritten.

Das Doctor Martinus alle gewalt vnd vil mer die keyſerlich in allen eren heldeth, und mer dann an eynem ort diſen ſpruch Sant Pauls: Omnis potestas a deo est. Item diſen: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit mit groſſem vleis auſſgemutzt hat. So ſer das er auch vns pfaffen vnnd munchen der hohen gewalt unterwirfft.

zum vierden.

Somit fuglich antzutzeigen was far vnd beſchwerung auch verachtung aus der Acht etc. erfolgen wird, ſo der man unverhort, aber ſein ſo manchfeldig erbieten würd mit bann vnd acht beſchwert werden.

zum Fünfften.

Der man in alleweg zu verhor vnd verantwortung vor gleichen vnparteyſchen gelarten leuten mit ſicherm genugſamen gleit kommen laſſen, kaꝰ Maÿt vorigem erbieten vnd ſchriben nach.

zum Sechſten.

E. C. G. hor dennoch das vil Doctoris Martini ler vnd ſchrifft von vil furtrefflichen erbarn leutten gelobt werd für criſtlich vnd heilwertig etc. Wie denn wahr iſt.

Summa Summarum

Ich halt der pater komm es zu ordenlicher verhor wer allen ſeinen widerwertigen mit gegründter ſchrifft vil zugeſchickt ſeyn.

An mein Gnedigſten
Hern den Churfurſten
zu Sachſen etc. ein kurtz
gedenckzheddel.

Digitized by Google

XXI.

Ein Schreiben Spalatins an den Kurfürſten Friedrich in Sachen Luthers.

(1520.)

Ex autographo in Codd. chartac. tabularii Vimariensis.

Meinem gnädigſten Herrn dem Churfürſten zu Sachſen etc.

Gnädigſter Herr. Gott lob, ich find viel weniger Kleinmütigkeit zu Wittenberg, denn ich beſorgt.

Doctor Martinus kann nicht wiſſen, aus was urſachen der Univerſität Schreiben an E. C. G. erwachſen ſey, hät aber mogen leiden, daſſ es verblieben. Die Andern, ſoviel ich ihr angeredt, ſtellen ſich alle kecker und getroſter, denn das Schreiben gelaut, wiewol ihr wahrlich etlich mochten kleinlauter werden, ſo es an das Treffen gehen wurd.

Soviel ich von vielen vermerkt, iſt das Schreiben verurſacht durch den Ausbruch etlicher Prieſter, der doch als Magiſter Philippus mich bericht, faſt wenig ſeind, von den etliche bereit ſollen wieder kommen ſein. Wiewol etlich ſagen wollen, als ſollten ob II C ſich von dannen gewandt haben.

Dagegen hör ich, daß täglich neue Studenten kommen.

So hab ich geſtern in Magiſter Philipps Lection freilich bei V oder VI C Auditores und in Doctor Martinus unter vier hundert auditores wenig gefunden, und darunter viel tapferer feiner Leut und geſellen und den Schlicken itzo Rector und den neuen Canonicum zu Aldenburg Doctor Simon Steyn, der in Theologie ſtudiert.

Doctor Martinus und Doctor Carlſtadt befehlen ſich aufs unterthänigſt E. C. G., desgleichen der Probpſt und Dechant. Der Probſt erbeut ſich den Brief, ſo er E. C. G. hievor geben, abermals mit einem Siegel zu befeſten. E. C. G. ſoll allein gnädiglich ob ihm halten, daſſ er von den von Erfurt bezahlt werde. Er hältet von der Bullen nichts und ſagt, wiewohl ihm gen Erfurt zukommen geſchrieben, ſo wolle er es doch itzo unterlaſſen und zu Wittemberg bleiben, damit man nicht durft ſagen, er ſey aus Forcht von dannen geſchieden.

Digitized by Google

Es gefallen mir die neuen Bildniſ ſehr wol im Kor zu Wittenberg. Die Pfarrkirchen und Cloſter werden Doctor Martinus ſchier viel zu klein zu ſeiner Predigt. Sein Prior beſorgt, das Volk werd ihm einſt das Haus eindrücken.

Gott ſei gelobt in Ewigkeit. Es gefällt mir noch allenthalben wohl zu Wittenberg und es ſteckt noch überall voll Studenten, die mit großem Fleiß ſtudiren. Und hoff, Gott werd ſein Werk weiter unterhalten und vor menſchlicher Bosheit mit mächtiger Gewalt erretten. Das hab E. C. G. ich unterthениger Meinung länger nicht wollen verhalten.

E. C. G.

unterthänger Diener

Spalatinus.

XXII.

Herzog Johann Friedrich an Spalatin[1]).

(21. Dez. 1520.)

Aus dem Original in Cod. chart. No. 378 fol. d. Goth. Bibl.

Unſerm lieben andächtigen Magiſter Gergen Spalatin Thumbherrn zu Aldenburg zu Handen.

Mein gnädger Herr der jung Hertzog zu Sachſen 1520
Hans Fridrich Herzog zu Sachſen.

Mein Gruſſ und gnädigen Willen bevor. Lieber Magiſter Ich hab euer Schreiben überleſen und gar genädiglichen verſtanden, bedank mich auch gar genädiglichen des Büchleins, das Ihr mir habt zugeſchrieben, nehm auch daſſelbige mit ſamt dem andern gar genädiglichen an, mit Erbietung, daſſelb gar genädiglichen zu erkennen. Ich hab dem hochgebornen Fürſten meinem genädigen Herrn vnd Vater angezeigt, wie ihr ſeinen Genaden der Büchlein Exemplar gerden hät, zugeſchygt, euer Erbietung weiter, das hat ſein Genad gar genädiglichen angehört, nimmt

1) Vergleiche dazu den Brief des Herzogs an Luther von demſelben Tag. Vgl. Enders III, 22 f.

Digitized by Google

auch euern unterthänigen Willen zu Genaden auf. Ich will auch euer Bet genädiglichen eingedenk ſein und über dem Evangelio feſt halten. Dat. am Sankt Thomastag im 1520 Jahr.

XXIIII.

Billette Spalatins an den Kurfürſten Friedrich in Sachen Luthers.

(Jan. 1521.)

Cfr. Epp. Luth. N. 269 (13. XI. 20); 16./1. 21; 21./1. 21.

Gnedigſter Herr. Diſe hernachfolgende Zteitung hab ich aus Wittenberg entfangen.

Marggraf Joachim Churfurſt etc. vnd die Fürſten ſo mit im kommen haben Doctor Martinus angeſprochen zu Wittenberg vnd ſonderlich hertzog Albrecht von Mechelburg.

Die hundert gulden von Doctor Schmidburg ſeligen ſeint dem Doctor Martinus durch Taubenheym geantwort.

So hat ihm Schart noch funfftzig gulden dartzu geſchenckt. Doctor Martinus ſchreibt: Ich beſorg Gott belon mich hie. Aber ich hab proteſtirt ich wolle von im dermaſſen nicht geſettigt werden, oder es ſunſt wider wegwerffen. Dann wortzu ſoll mir ſovil gelds? Ich hab die helfft meinem prior geben vnd In frolich domit gemacht.

Tyl Done ſoll auch ſer kranck ſein.

Doctor Martinus ſchreibt, er ſchreib E. C. F. auch.

Darumb hoff ich E. C. G. hab ſein brief entfangen.

Schreibt auch er ſey erſchrocken das Kaÿ Maÿt das widerſpyl geſchriben, vnd ſpricht: Was ſolt da zuhoffen ſein, do die leut der meinung ſein vnd alſo ſchreiben.

Er will dem Murner nit antworten.

Auf einem anderen Blatt:

Doctor Martinus ſchreibt auch Meiſſen vnd Merſburg ſollen beſchloßen haben die Bull zuexequiren.

Digitized by Google

Do der Biſchof von Brandenburg mit dem Marggrafen zu Wittenberg geweſt, iſt das geſchry geweſt, er wolle die Bull doſelbſt auch exequiren. Und merck ſovil, wo es beſcheen, ſo wer nichts guts daraus erfolget. Iſt aber verblieben.

Doctor Martinus hat dem Hutten geſchriben, das er nit gern wolt das man umb das Ewangelium mit gewalt vnd morden ſtrygt vnd krygt. Denn die welt wer durch das wort Gottes überwunden. Durch das wort wer die Criſtlich kirch vnterhalten vnd geheligt, vnd wirt dardurch auch abermals vernameth vnd widerumb aufgericht werden. Ihe ehen wie der Antichriſt hett angefangen on gewolt, alſo würd er durch das wort überwunden werden.

Am Sambſtag den nechſten vor Sebaſtiani hat es zu Wittenberg ſo ſer getunnert vnd geplitzt, das ſich vil leut dafor entſetzt haben.

Adr.: Meinem Gnedigſten Hern dem Churfürſten zu Sachſen.

XXIV.

Billett Spalatins an den Kurfürſten Friedrich in Sachen Luthers.

(Anfang Febr. 1521.)

Cfr. Brf. L. v. 22./1. 21.

Gnädigſter Herr E. C. G. hab ich vntertänigſter meinung länger nit verhalten was etliche gute Freund aus Wittenberg mir itzo zu ſchreiben, u. a.:

Doctor Martinus.

Weil der probſt geſtorben vnd Wolfgang vns entfrembdet, ich auch höre, das Doctor Torgau ſeiner Lection ſoll entladen werden, bitt ich, du wolleſt ein Vorbitter vnd guter Mitler ſein für Johann Schwertfeger, welcher, ſo er doctor Wolfgangs Lection in weltlichen Rechten bekommen mocht, die er, wie es auch unſer philipp dafür hältet, wol verwalten konnt, wird er vielleicht aus einem Clericer ein Ley werden. Welchs dem Mann auch am beſten were. Diſſ ſchreib ich auf vnd mit Rat vil frummer Leut, du wolleſt tun, was dir der Geiſt eingibt.

Digitized by Google

XXV.

Schreiben Spalatins aus Worms an Joh. Lang in Erfurt.

(8. März 1521.)

Ex apogr. in Cod. Chart. Bibl. Duc. Goth. Fol. No. 399. p. 277.

Suo in Domino eruditissimo amico Johanni Lango Augustiniano Theologiae Doctori Erphordii.

S. P. Nihil prorsus est, mi eruditissime Lange, ut jam vel longas vel eruditas a me expectes literas, quibus eruditis et disertis tuis responderim. Quid enim multa scribam occupatior praesertim his diebus, ut vel valetudini meae curandae sim satis, quam tibi sit satis. Tantum abest, ut tuum istud *κάππα μέλαν* contemnam, ut in amicissimis te jam pridem habeam. Causa Evangelica et Lutherana diversis agitatur consiliis, sed ita, ut mirus sit in hominem et apud sacros et prophanos, apud principes et prophanos consensus, quamvis audiam eo pene sacros omnes reclinare, ut pontifici noluit obsistere. Sabbato proximae hebdomados curavit Caesar legendum diploma in Lutherum nostrum et suos perdendum dicandumque, se evocaturum vel hoc vel alio, ubi revocet articulos pro haereticis pronuntiatos a piis technicis. Quod quale sit futurum nescio. Posthac enim Deo juvante videbimus. Interea oremus Deum pro publica Ecclesiae totius salute. Non puto gravandum principem nostrum christianissimum pro scribendis ad Erphordiensem Senatum P. literis causa Lutheri. Erit enim ubi tuto degat vel invitis omnibus inimicis Evangelii. Tu tantum esto sublimi animo et nihil timente animo, certus redamari te quos tantopere amas, etsi non semper scribentes. Bene vale et Deum pro principe et suis ora. Cursim ex Vangionibus feria V post Oculi MDXXI.

G. Spalatinus.

Digitized by Google

XXVI.

Ein Billett Spalatins an den Kurfürſten Friedrich.

(Worms, 5.—9. April 1521.)

Gnedigſter Her. Heut hat mir ein Drucker von Straſsburg des Ulrichen von Hutten handſchrifft geſtern geſcheen zu Ebernburg getzeigt diſes lauts.

Grüſſ von meyner wegen den Spalatinum vnd ſag ihm, ich welle im ſchreiben mit dem fürderlichſten alles, das er will, vnd das mir ein botſchafft an vnd zu Doctor Martinus Luther angeboten, ja aufgelegt iſt. Und das ich gute hoffnung habe.

Darauf Gnedigſter herr ich in hoffnung bin heut etwas mer zu erlangen, das E. C. G. auch vnverhalten ſoll bleiben.

Berürter Drucker bericht mich auch das Hutten ſoll halten wie ein mauer.

Item das des Keyſers beichtvater ſich gar bekant hab. Aber Hutten vertraweth im nicht vil.

Geſtern iſt die keyſerlich legation von Ebernburg wider komen.

Doctor Piſtoris bitt unterteniglich ſeyner vorbitt der preces halben gnediglich zugedenken.

So bitt ich der preces eindenck zu ſein. Ich hor der groſſ Cantzler ſol der beſt dortzu ſein.

E. C. G. wirt ob Gott will den Biſchof von Wormbs der librey halben anſprechen.

E. C. G. vnterteniger Caplan
Spalatinus.

XXVII.

Verſchiedene Billetts von Spalatin an den Kurfürſten Friedrich den Weiſen auf dem Wormſer Reichstag.

(16.—21. April 1521).

Hertzog Wilhelm von Braunswig etc. ſoll in erfarung kommen ſein, das der keyſerlich Acht mandat wider Doctor Martinus etc. ſoll under andern artickeln vermogen, das es mit wiſſen rat vnd bewilligung aller Churfurſten Fürſten Hern vnd ſtende auf dieſem

Digitized by Google

Reichstag verſammelt beſchloßen ſey vnd ausgee. Soll es auch dem pfaltzgrafen Ludwigen Churfurſten etc. angetzeigt haben. Der hab mit unwillen geantwort. Es ſey im ſeyns heyls verborgen vnd weyß nichts davon. Vil weniger hab er es bewilligt. Alſo geet es zu.

Gnedigſter herr. Ich hor itzo abermals das die kayſerliche Mandat wider Doctor Martinus auffs hefftigſt jha auch unſchicklichſt geſtelt heint oder morgen ſollen auſſgeen vnd angeſlaen werden. Gott gebe glück vnd ſchon wetter.

Der geiſtlich Beichtvater ſoll wider vom Evangelium gefallen ſein vnd Bebſtiſch ſein worden. O sanctos patres.

Des Keyſers Beichtvatter hat fürgeben, daſſ der keyſer das mandat wider Doctor Martinus zu einem ſpiegelfechten hab laſſen ausgeen. Dann die konyge von Frankreich vnd Engelland haben bisher ſtetigs angehalten Doctor ler dem Papſt zugefallen zuverwerffen, mit bedrawung, wo ſein Maÿt das nit thet, ſie zubekriegen. Es lautt aber nicht. Ich hett gemeynt man ſolt an ſolchen ende mer wahrheit gefunden haben.

XXVIII.

Ein Billett Spalatins an den Kurfürſten Friedrich.

(Worms 1521.)

Gnedigſter Herr, Mich hat heut in gehaym eyner bericht, das des Kayſers beichtvater dem Doctor Martinus todtlich gram vnd entgegen, er ſtell ſich wie freuntlich er wolle *Er ſey auch hertzlich ſer erſchrocken, als er gehort das Doctor Martinus auf dem weg ſey hierher zu komen.*

Item berürter Beichtvater ſoll geſtern bey hertzog Georgen geweſt ſein.

Item Hertzog Georg ſoll im auch zwo ſilbern übergulbte Kandeln mit byer hinauſſ geſchickt haben.

Digitized by Google

E. C. G. ſchick ich auch auch ein ſeltzame prophetzey durch mich verteutſcht aus der alden lateyniſchen ſchrifft hieneben ſ. G. zugeſendet.

E. C. G.
unterdeniger Caplan
Spalatinus.

Meinem Gnedigſten Hern
dem Churfürſten zu Sachſen
Z.

XXIX.

Ein Billett Spalatins an den Kurfürſten Friedrich mit Einlage eines Auszuges aus Huttens Brief.

(Worms 1521.)

Aus Huttens Brief.

Her Paul von Armsdorf und der beichtvater haben vil merer vnd ander meynung mit mir gehandelt dan ich gemeynt.

Haben über mich nichts geclagt dann als ſolt ich in meynem ſchreiben an Kay Mayt ir Kay. Mayt nit ern genug geben haben.

Dartzu hab ich geantwort, mich hab dartzu bewegt der billich zcorn, wolle aber hinfur deſſ baſſ gewar nemen, ſovil mir muglich, vnd mich deſſ ſo es ſeiner Mayt geliebt meſſigen.

Auch haben ſie geclagt das ich des Babſts geſchickten alſo handel etc. Hab ich geantwort, des Babſts geſchickten ſollen ſich der botſchafften freyheit vnd privilegien nit gebrauchen, die ſich nit als botſchafft ſonder als kundſchafter hielten, vnd die alle boſe vnd ungerechte ſachen vnd anſchläge treyben. Mich hab auch bewegt das Kay Mayt ſo vorechtlich gehalten werd vnd das man dermaſſen die Freiheit Teutzſcher Nation beſchwere etc.

Was weiter darauf gehandelt iſt darf ich nit vormelden, denn ich habs alſo zuverhalden zugeſagt.

Wiſſ das wir auch hoffnung haben in Doctor Luthers ſachen, den bitten wir itzo hieher zu erfordern geſtaten. Der Franziscus bitt euch mit vleis darumb, ſie haltens dafür, er werds auch leichtlich erlangen.

Digitized by Google

Ich ſchreib dem Keyſer vnd bitt mein vorigs ſchreiben gnediglich zuvornemen, denn ich habs vnterteniger Meinung gethan. Das haben mir die Freund geraten, die es dafür halten mein ſach ſol dardurch beſſer werden.

Ich wolt daſſ du wüſſteſt was gehandelt were. Daſſ hett ich mich je nit verſehen. Sie bekriegen mich dann.

Inwendig zweyen Tagen wollen wir wiſſen, ob wir dorfen Doctor Martinus hieher erfordern. Dornach wollen wir diſſ antzeigen vnd Inen erfordern.

Dat. Dienstag nach Quaſimodogeniti.

Gnedigſter Her E. C. G. habe ich diſe newe Zuitung lenger nit wollen verhalten.

Ich laſſ mich auch bedüncken der beichtvatter hab ſich etlicher meynung zu Ebernburg laſſen vernemen die er gegen den Brücken auch fürgeben. Wie E. C. G. will Gott zu irer gelegenheit von mir weiter vernemen ſoll.

Ich beſorg, der beichtvater ſey ein ſocius etc.

Ich merk auch das ſie erleiden mogen, das obenberürte handlung in geheym gehalten werd.

Des Hutten knab ſoll morgen vmb den Mittag wider zu dem von Armsdorff kommen vmb antwort vielleicht auch dem Franziscus etc.

E. C. G. wirt ob Gott will zu irer gelegenheit den beichtvater vnd mich wiſſen laſſen, was wir dem Karlſtat für ein antwort geben ſollen.

E. C. G. bitt doctor Muth vnterteniglich die Cloſter-Jungkfrawen zum heyligen Creutz zu Gotha wider die Cortiſan gnediglich zuſchützen. Ich wolt das nur die amptleuth auf ſolche puben achtung hetten. Wir wolten der wol weniger in Germanien haben, ſuſt werden wir der nymmer mer loſſ.

E. C. G.

vnterteniger Caplan
Spalatinus.

Meinem Gnedigſten
Hern dem Churfürſten
zu Sachſen etc.
zu handen.

XXX.
Spalatin an Joh. Lang.
(3. Juli 1521.)

Ex Apographo in Codd. chartac. Bibl. Duc. Goth. Fol. n. 399.

Optimo in Christo patri D. Johanni
Lango, Augustiniano Theologo Erphordiae.

S. P. Nos vero, mi amantissime et eruditissime Lange, speramus tandem olim christianissimum principem nostrum veluti ab inferis rediturum, vel quod sum̄is pariter est et imis in maximis notis. Equidem nihil dubito, verbum Domini triumphaturum, quantumc̄unque saevientibus impiis excidium cogitantibus tam Evangelio et optimis quibusque studiis et eorum praeconibus et professoribus. Te igitur jubeo bono et magno, hoc est vere Christiano esse animo. Praeterea cave, ne diutius retineas nobis isthic Jonam nostrum Archimantritam. Nuper enim eum evocavit huc cum Christianissimo principe nostro Duce Friedericho christiana haec universitas, ut primo quoque tempore ex Duringis com̄igret, in Saxones veniat ergo feliciter cum suppellectile. Veniet enim et optatus et charus cum bonis omnibus et studiosis et eruditis tum optimo principi nostro. Bene vale cum tuis omnibus memor clementissimi principis nostri et suorum erga Deum omnipotentem. Quid si literas reverendo patri adscriptas huc mitteres Philippo nostro Melanchthoni, ut aliquando revertenti tanquam postliminio reddat? Iterum vale beatus et saluta omnes amicos praesertim Crocum, Aperbachos et Eobanum Hessum et Hurbanum, cui non erat tantum ocii ut scriberem ad praesentia. Cursim ex arce Wittebergensi die III Julii 1521.

Georgius Spalatinus.

XXXI.
Ein Billett Spalatins an den Kurfürſten Friedrich in Sachen der Univerſität.
(1521.)

Gottes Gnad vnd Frid zuvor. Gnedigſter Herr, E. C. G. wiſſen ſich vngezweivelt zuerinnern wie der magiſter Philipp

Digitized by Google

Melanchthon hievor vns vntertänigem Bedenken E. C. G. hat laſſen anzeigen, wie dann auch gemein Univerſiteth zu Wittenberg E. C. G. davon geſchriben, das berürter E. C. G. Univerſiteth ſer nutz, gut vnd fürtreglich ſein ſolt, ſonderlich zu criſtlicher Zucht der jungen Studenten, das man zwen Rectores in die Collegien verordenth. Derſelben E. C. G. iſt hieneben der Sachen zu Gut, wie ſolches beſcheen mocht, in Untertenickeit anzeige, mit angeheffter Erinnerung auch des Serranus halben. Darauf mein vntertenig Bitt iſt, E. C. G. wollen Gott zu iren und gemeinem Nutz zu Fürderung keyn Beſchwerung haben, diſe Ding auf nechſtkünftige Katemer alſo zu verordnen ſchaffen. Welchs mit zweyen briefen, als nemlich eyn an Rector vnd Reformatores vnd den andern an Blancken mocht auſſgericht werden, ungezweifelt domit vnd vil mer Gott gedient, weil es zur Zucht junger Leut vnd zu Ausbreitung gottliches Worts gewandt wirt, denn wenn es den Prebenden ſolgeth. Dann S. C. G. hab ich das vnterteniger Meinung lenger nicht wiſſen zu verhalten.

E. C. G.

vnterteniger Diener
G. Spalatinus.

Meinem Gnedigſten
Herrn dem Kurfurſten.

XXXII.

Ein Billett Spalatins an Hans von Dolzig in Sachen der Univerſität.

(1521.)

Lieber Her Marſchalg. Wolleth in alle weg die ſach der Decretaln dahin helfen richten, das der Univerſitet geſchriben werd:

Erſtlich ſich zuberatſchlagen vnd unterhandeln ob es unverrückter ſtatuten vnd privilegien möge beſcheen, das ein ander dann der Propſt berürte lection leſe.

Zum andern, wenn ein ander ſolche lection möge verwalten, zu entſchloſſen wer, ſie leſen ſolt.

Zum dritten vmb was jerlichen Vergleichung vnd Beſoldung.

Zum vierten, in fall wenn ſich der probſt diſe lection in kein weg verwalten wolt, was dann weiter fürgenommen were.

Digitized by Google

Und ſolchs alles meinem Gnedigſten Hern fürderlich anzuzeigen. Das hab ich auch im beſten der ſach zu gut nicht wiſſen zu verhalten

Spalatinus.

Her Hanſen von Doltzcken
marſchalk etc. zu eigen Händen.

XXXIII.

Eine Quittung Spalatins [1]).

Ich Georgius Spalatinus hab von meynes Gnädigſten Herren Hertzogen Fridrichen zw Sachſſen des Churfurſten ꝛc Ztehentner auf heut dato entfangen Dreiſſig gulden und funfftzehen groſſen als nemlich viertzehenthalb gulden Ludwigen Hornecken, Dreytzehen gulden Peter Clement, vnd zwen gulden vnd fünff groſchen Hans Lor, alles vmb bücher zw hochgenanten meynes Gnedigſten Herren Librey. Vnd zwen gulden vmb zwey rayſſ Papyrs Melchior Lothern nemlich fur ayn rays welſchen papyrs xxiiii gr vnd xviii gr vmb ayn rayſſ gemeynen papyrs. Geſcheen zw Leyptzig am Sambſtag nach Franciſci Anno Domini xv^{c}xv.

Die Aufſchrift lautet:

Betzeugnus der auſſgab vmb bucher in meynes Gnedigſten Herren Librey meſſbucher vnd zwey rayſſ Papyrs im Herbſtmarckt zw Leyptzig Anno Dñi xv^{c}xv.

Von anderer Hand:

Gemeyn Vſſgabe
xxx ff für bucher gein Wittenbergk.

XXXIV.

Spalatin an Kurfürſt Friedrich den Weiſen.

Ex autographo in Codd. chartac. tabularii Vimariensis.

(Anfang oder Mitte Juli 1521.)

Gnädigſter herr, E. C. G. ſchick ich hieneben verteutſcht, was mir nächten von herr Burkharden Schenken aus Venedig aber-

1) Feſte Koburg, Hzgl. Autographenſammlung IV, 2, 1b.

Digitized by Google

mals geſchrieben iſt (v. 23. VI). Ob E. C. G. befehlen wollt, damit man des Manns endlich auch mocht ledig werden. Nu wo es damit ſollt und mocht ausgericht ſein, daß man ihm ſein Heiltum wiederum ſchickt, ſo hab ich des kein Scheu in dem zu tun, was man mich heißt. Wiewol ich wahrlich, wie alle Herr Burkharden Schencken Schrift anzeigen, alleweg laſirt und nichts ohn Befehl in dieſen Dingen gethan hab. Wollt aber Gott, daſſ die Zeit der Ablaß und des Ablaſſ ſowol bekannt geweſen wär, als er itz iſt.

E. C. G.

unterteniger Diener

Spalatinus.

XXXV.

Burkhard Schenk an Spalatin[1]).

Ex autogr. in Codd. chart. tabularii Vimariensis.

(23. Juni 1522.)

Praeclaro ac prudenti viro, domino Georgio Spalato, Canonico Aldenburgensi illustrissimi ducis Friderici Saxoniae etc. familiari amico et fautori observando.

Salve mi Domine Georgi, verbum certe tuum replicare hoc denuo animum delectat et calamum, trahit enim me et quemque sua voluptas. Salvus sis iterum ac milies Georgi fr. dilecte. Anno 1522 die 17 Marcii dedi ad te nimie perplexitatis literas per Wolfgangum Hoffman plenas instructione, tum de registro continente fere ducatos ducentos circa relliquias proiectos, tum de ritibus grecorum ac missis eorum, pro quibus exposueram libros octo Venetianos. Nonnulla etiam scripsi in recommendacionem fris Jacobi Vergerii etc. Nihil autem intelligere potui, an habuisti an ne, responsionem tuam semper magno desiderio exspectando. De qua re iterum raria mentis certamina habens dies saepe numeravi mensesque, frustra

---

1) Es fehlt dieſer Brief in der von Chr. W. Schneider herausgegebenen Korreſpondenz des B. Schenk mit Spalatin wegen der Reliquien aus Italien. Er gehört nach Nr. 9b.

Digitized by Google

tamen. Quid rei est? Cur non scribit? Forte non recepit tuas, aut certe te vilesque talia decent, precipue quos presumptio erectos ad ruinam ultra vires conjungere querit maioribus. Nonne stultitiam puniri valde convenit? Imputanda sibi quin nisi propria habet distere voluptas. Gracia Dei sic amorque honesti contrariam passionem dolentis, quamvis pro tempore valde vehementem domabat. Quod nempe eo facilius fuit, quo eum optimo amicissimo viro rem agere certum habui. Unicum autem hoc bonum tua effecisti tarditate, ut me etiam invitum longanimitate atque pacientia non mediocriter institueres. Melius forte me ad prudentiam hoc comendabit et ad virtutem, quam quam peregrinatio ad terram sanctam efficere potuisset, quam impedivit. Non licebat enim me, re tali modo infecta ac suspensa, multis post me relictis conditoribus, quasi fugitivum abire. Relinquo vero tuo judicio, sociusne fuit barba nutrita amicis, sociis aliisque quaesitis, talibus oportuna viis, potius etsi non sine quadam tristicia mutare propositum, quam cum iusta murmuratione multorum visitare sepulchra. Rogo autem etsi possem per invocationem dei etiam incantando te cogerem, quatenus, nisi verbis amicitiam tantumodo finxisses, quod non credo, veritatem mihi causamque non celares, si forte Serenissimus princeps gravatur in aliquo, aut in negotio relliquiarum sentire non vult gravamina. Non turberis tu, fac officium veri amici in hoc et iudica mihi. Habeo nonnullos libros qui vendi possunt, paucis insuper annis pauciori victu me ipso restricto, reliquiae omnes contentabunt. Si enim mea culpa non jussa facta fuerunt, iniuste etiam jejunabo, ut proximo iusticia servetur. Hinc certe non distendam cum querela et iniuria cuiuscunque. Hec autem tibi scribo, non ut summo viro tam magnifici principis, sed tanquam sacerdoti et confratri. Juravimus ambo in fidelitatem tam gloriosi ducis, forcius tamen in virtutis amicitiam ac fraternitatem sacerdotii in Xo. Hinc quidem est quod tam confidenter praesumo. Omnes hos apices desolate anima qualitercunque errore et passionibus refertos in melius interpretabis. Nulla enim inter amicos formido, mutuo enim sibi manus tenent insertas ne

Digitized by Google

casus immineat, eadem semper persequuntur fugiuntque eadem, nec secus in me animum tuum credo quam qualem ipse in te gero. Vale felix in domino cum ill^{mo} duci nostro, cui me humiliter atque fratrem Jacobum Vergerium com̄endo. Rogo saluta nomine meo R^{dum} patrem Jacobum Voyt, strenuos milites Bernhart hirsfeldt, Jo Doltzck, Jo. Scholtum, si tibi ad manus fuerint. Iterum vale. Datum Venetis anno 1522 die 23. Junii

Tuus Frater Burkardus Schenk,
minor, lector in T. Nicolao
apud minores.

[Hierauf bezieht ſich der Brief vom 28. Juli 1522.]

XXXVI. [1]

(1522.)

Cuidam, ut videtur, Joh. Dolzkio
Spalatinus.

Ex autogr. in Codd. chartac. in bibl. Academiae Jenensis no. 2.

Beſonder günſtiger herr. Mit allem vleis thu ich auch Dankſagung aller zugeſchriben chriſtlichen tröſtung, auch der zuentboten zteitung von Lyon und Maydburg, und bevor umb Doctoris M. Luthers antwort gegen Engellandt. Freylich iſt es der Ker ab und Haſenſtürtzer. Got gebe gnad. Der Engelländiſch buchmacher hats umb Gott und ſein wort vilfäldiglich verdient. Hat doch der Emſer daſſelb büchlen verteuſcht und der Gräfyn zu A. zugeſchriben, mit eyner ſolchen foller lügen vorrede, mit laub zuſchreiben, das man die unwarheit greiffen kunt. So blint und toricht iſt die welt. So dankts in Gott für ſein heilig wort. Kumpt mir wider etwas ſeltzams, ſo will ichs, wie gebürlich, mit euch aufs treulichſt teylen. Und ſo es muglich, bitt ich mich mit wenig worten zuverſtändigen, wie ſich her hans Schotten — Sach enden wird. Gott gebe uns allen ſein gnad. Amen.

1) Vgl. „Zeitſchr. f. KGeſch.", XIX. Band, 1. Heft, S. 72f.

Digitized by Google

XXXVII.

Spalatin an den Herzog Johannes.

(25. Dezember 1523.)

Dem Durchlauchten Hochgebornen Fürſten und Hern Hern Johannſen Hertzogen zu Sachſen pp.

Gottes Gnad und ein Gottſeligs Newes Jar. Durchlauchter Hochgeborner Fürſt, Gnediger herr, ſey E. F. G. vnd allen den iren ſampt meinem armen Dienſt in untertenickeit alletzeit zuvor. Gnediger Herr, auf E. F. Cantzlers Doctor Pruckens begerũng erkundũng von dem Zeichen ſo neulich zu Wittenberg am Himmel ſoll geſehen ſein worden, hab ich deſſelben tags an etlich mein lieben hern und Freund geſchriben und mich was ſie davon wiſſens hetten deſſ unverhalten zu berichten gebeten. Darauf mir hieneben verwarte Anzeige [1]) zukomen, die E. F. G. ich unterteniger Meynung überſende. Dann E. F. G., der ich mich als der untertenig diener hiemit befel unterteniglich zudienen bin ich nicht weniger willig denn ich mich darzu ſchuldig erkenne. Datum Freytags den achten Sant Steffens Anno D^{ni} 1523.

E. F. G.

untertenige Diener
Georgius Spalatinus.

XXXVIII.

Spalatins Gutachten an den Kurfürſten Friedrich in Sachen: Herzog Georg von Sachſen contra Luther.

(Januar 1523.)

Ein vertzeichnus von Hertzogen Georgen zu Sachſen fürnemen und ſchriben an und gegen Doctor Martinus Luthern und deſſelben Doctors antwort.

1523.

In Doctor Martinus antwort an mein Gnedigen herrn hertzog Georgen zu Sachſen ꝛ.

1) Abgedruckt bei Kawerau, Jonas' Briefwechſel I, pag. 86. 87.

Digitized by Google

Bedenk ich erſtlich das Doctor Martinus ſich zu recht erbeutt alles das er wider ſein F. G. handele oder rede, und das er es ab Gott will wol für Recht wolle erhalten. Gott aber werd die gewalt wol finden.

Zum andern das es Doctor Martinus gleich dafür halten will, es ſey Hertzog Georgen ernſt nicht, und das im ſein F. G. mit ungrundt zumeſſe das er ſein F. G. ſele, ere, und guten leumat zu nahe ſei.

Zum dritten, das doctor Martinus ſchreibt, wo es ſeiner F. G. ernſt were und nicht ſo unhoflich loge etc, ſo wurd ſein F. G. die Criſtlich warheit nicht ſo ſchendich leſtern und erfolgen.

Zum vierden das Doctor Martinus ſo frey ſchribt das es nicht das erſt mal ſey, das ſein F. G. in belogen und boslich dargeben hab, das er billicher urſach hett, ſich zubeclagen, ihr Injurien ſele, ere und guten leumat betreffend.

Er geſchweige aber deſſ etc.

Zum funfften das ſich Doctor Martinus erbeut ſeiner F. G. on alles falſch geſuch zudienen. Wo aber das veracht werde, da künnen er nicht zu. Er werd ſich darumb vor eyner waſſerbloſen nicht zu todt forchten.

Zum ſechſten das Doctor Martinus ſein brief ſo wol beſchleuſſt, mit dem chriſtlichen wunſch, das unſer herr Jheſus Chriſtus wolle ſeiner F. G. augen und hertz erleuchten und im gefällig und dem Doctor Martinus zu aynem gnedigen gunſtigen Furſten machen.

Aus welchem allen ich ſo vil neme und vermerck, das Doctor Martinus der ſachen gar keyn ſchew hat, und vielleicht ſo es zu weiter handlung kummen wurd, die ſach baſſ und hoher auſſſtrichen mocht denn Hertzogen Georgen rümlich ſein würd.

Dann was ſein F. G. bisher in den dingen gehandelt iſt unleugenbar und landtkundig und rüchtig.

So übergeeth auch Hertzog Georg in allen ſeinen ſchreiben alle die glimpfliche articel in doctor Martinus ſchreiben begriffen.

Das ich warlich beſorge ſolt ſich hertzoge George in Clage wider Doctor Martinus begeben, der munch würd im nichts under die banck ſtecken.

Digitized by Google

Und halt es für mein torheit dafür, wenn man hertzogen Georgen kunt raten, das er diſer fürgenommen handlung zu rwe ſtunde, es ſolt das beſt ſeyn.

Bevor weil hertzog Georg ſelbs ſchreibt, er kunne an Doctor Martinus als an dem der von Bebſtlicher hayt und Ro. Kay. Mayt für ein Ketzer verbannt und declarirt ſey, keyn rum und lob erjagen.

Und Doctor Martinus vernaynt das er ſein F. G. an ſele, ere, und guten leumat injurirt haben ſolt. Mit dem anhang wie berürt, wo es ſeiner F. G. ernſt were, und nit ſo unhoflich loge etc., ſo wurd ſein F. G. die Criſtlich warheit nicht ſo ſchendtlich leſtern und verfolgen.

Wo es nu zu wayter handlung reichen ſolt, ſteet wol darauf das es auch zu ſchriften kummen, und der munch den grundt aus der heiligen ſchrifft aufbringen würd, der hertzogen Georgen Clage vil zu ſtarck und mechtig ſein würd.

Denn mit dem gottlichen Wort iſt nicht zu ſchimpffen. Es iſt das ſchwert des geiſtes, als Sant paul ſchreibt zu den Ephesern am ſechſten. Damit Gott den Gottloſen erwürgen wird, Eſaia am eylfften, und in der andern Epiſteln zu den Theſſalonichern am andern Capitel, Apocalypſis am erſten, andern und neuntzehenden Capitel.

Das iſt lebendig und tetig und ſcharpfer, dann keyn zweyſchneidig ſchwert, und durchdringeth biſſ das ſchneideth ſel und geiſt, auch gelenck und marck, und iſt ein Richter der gedancken und hertzen, und iſt keyn Creatur vor im unſichtbar, wie zu den Hebreern am vierden Capitel ſteeth.

Man findeth vil ernſthafftiger Rede der propheten im alden, und Chriſti ſeyner Jünger und Apoſteln im Newen teſtament wider der konyge, Fürſten, Phariſeyer und ſchrifftgelehrten etc. laſter. Aber die ſchrifft Gottes, die allain warhafftig jha die warheit ſelbs iſt, nenneth es nicht Injurien, ſondern Gottes wort, Gottes bevelh, Gottes werck, Gottes urteyl, Gottes gericht, Gottes rechtfertigung etc.

Darumb hat ſich warlich Hertzog Jorg meynes nerriſchen bedenckens wol fürzuſehen, das er am Doctor Martinus wol und

Digitized by Google

recht antreffe. Dann ſoll es Hertzogen Jorgen myſſraten, ſo ſteet ſeyner F. G. nicht ein geringe far gegen Gott, und nicht ein cleyner ſchimpff gegen der welt darauf.

Dann ich forcht, Doctor Martinus werd mit dem gotlichen wort hertzog Georgen, jha auch mit ſeyner F. G. eigen handlung bisher erweiſen, das ſein F. G. dem Evangelio entſagt haben, das doch ſein F. G. für die groß Injurien widerfechten. Wann die Entſagung geſchicht nicht allein mit Worten, ſondern auch und vil mer unſit den Wercken und handlung wider das Evangelium und die dem Evangelio anhangen, Chriſtus Math. 7: Es werden nicht alle, die zu mir ſagen Herr Herr in das him̄elreich kummen, ſondern die da thun den willen meynes Vattern der da iſt im himmel.

XXXIX.

Korreſpondenz zwiſchen Friedrich dem Weiſen und Georg von Sachſen wegen des Briefes von Luther.

Auszüge aus ihren Briefen von Spalatins Hand.

Aus Hertzog Georgen zu Sachſen erſtem Schreiben.

(17. Januar 1523.)

Dann wir nicht zweiveln, Eur liebden ſey nicht geliebt, das wir von Jemants frembden vil weniger von eynem der ſich in Eur lieben Stat Wittenberg enthelbeth, dermaſſen ſolten zu unſchulden geſchmecht und geleſtert werden. Dann uns, wie oben berurt, am meiſten beſchwert, das wir beſchuldigt werden, als ob wir dem Ewangelio entſagt ſollen haben.

Item. Darumb wir nicht haben unterlaſſen E. L. ſolchs antzutzeigen, freuntlich bitten, E. L. wolle ditz zu hertzen zhiehen, wie groß uns dits thun unſer ſel, ern, und gut gerücht betrifft, als ob es Eur Lieb ſelbs bewegt und uns beraten ſein, weil ſich Doctor Martinus Luther zu recht erbeutt, wie und wo wir in zu recht darumb anfertigen ſollen, damit wir unſer eren, notturfft erſtatung bekommen mögen; Oder was E. L. rat und gutdüncken hierinnen ſey uns daſſelbig nicht verhalten.

Digitized by Google

Eur Lieb wolle ſich auch gegen gemeltem Doctor Martinus Luther dermaſſen betzeugen, daraus wir und menniglich ermeſſen mogen, das E. L. nicht gefellig ſey, derſelben E. L. Vettern fleiſch und blut alſo unſchuldiglich zuleſtern und zuſchmehen.

Dat. zu Dresden Sonnabend Antonii A. D. 1523.

XL.

Aus der erſten Antwort.

(21. Januar 1523.)

Und das E. L. in der oder andern ſaiten beſchwerung zuſteen ſollen, nit gern gehort, darinnen wir auch mit E. L. als unſeren Vettern freuntlich mitleiden tragen, Weil es dann ſo ein groſſe und wichtige ſach das E. L. bitten ditz zu hertzen zutziehen, So weren wir wol geneigt E. L. als unſerm Vetter unſern rat und bedencken ſtatlich mitzuteilen und antzutzeigen. Nachdem aber E. L. mit ſonder gnad und verſtantnuſſ von Gott begabt, auch mit vil gelerten und ungelerten Reten und andern verſehen, ſo zweiveln wir nicht, E. L. werden wol bedacht haben, was in der ſachen zutun, auch was wir uns E. L. bitt nach gegen Doctor Martinus nach gelegenheit diſer ſachen halten und ertzeigen ſolten. Und wo uns ſolchs von E. L. vermeldeth worden were, ſo wolten wir, wiewol wir diſer Ding unverſtendig, E. L. unſern Rat und Bedencken, wie uns in eyl zugefallen were, auch nit verhalten haben.

Dartzu haben wir aus E. L. ſchreiben nit vermercken mogen, ob E. L. leidlich, das wir die ſach mit Jemants anders beratſchlagten. Dann weil E. L. unſer ſchicklichkeit des Verſtands und vermogen unſers leibs wiſſen, wer uns ſchwere, eyner vil geringern perſon, denn Gottlob E. L. ſein, ſo in eyner groſſen ſachen, die ſele, ere und gut gerücht belangeth, zu raten. Welchs uns auch ſo wir uns on eynigs vorwiſſen, oder bedechtigs rats unterſtunden, mer fur vermeſſenheyt denn weiſſheit mocht geacht werden,

Wiewol wir allweg der neygung geweſt und noch ſein, uns gegen E. L. ob Gott will in der und andern ſachen unverweislich zuertzeigen und dermaſſen wie wir in gleichen fellen gern

Digitized by Google

wolten gethan haben. Das bitten wir freuntlich von uns zuvermercken.

Dat. Colditz Mitwoch nach Sant Antonientag A. D. 1523.

XLI.

Aus Hertzog Georgen anderen ſchreiben.

(28. Januar 1523.)

Demnach fügen wir E. L. zuwißen das keyner in ſein eigen beſchwerten ſachen im ſelbs vertrawen ſoll. Darumb wir alsbald uns diſe ſachen zuhanden kommen, etlich unſer Rete zu uns gefordert, denſelben unſer beſchwerde furgelegt, die es als die getrewen Untertanen mit ſchmertzen vernommen, Aber dannoch uns angetzeigt, dieweil Doctor M. Luther ein abtrünniger verlauffner munch, declarirter ketzer von Babſtlicher Heyt verbannt, ſo war wenig rums an ihm zuerlangen. Doch ſolten wir nit underlaſſen E. L. als unſerm Vettern und Oberſten haubt des Haus zu Sachſſen, den diſer handel nach verwandtnuſſ mit belanget, Rat hierinn ſuchen und bitten, On zweivel E. L. würde ſich in dem freuntlich gegen uns betzeigen. Dieweil wir denn wol ermeſſen mogen, das Doctor M. L. uns mit lob oder ſchelden nach gelegenheit wenig zu oder ab tragen mag, ſo hetten wir gemeine ſcheltwort von im auch erdulden mogen. Aber ſolche wie wir E. L. angetzeigt düncken uns zuvil zu ſein. Denn des namens, ſo er vor Bebſtlicher Hayt und kay Mayt erclert, gedencken wir nicht teylhafftig zuſein.

So wiſſen auch E. L. das bey den alden dafür angeſehen, das allweg auf ein Lügenſtraff ein backenſchlag gehort, und wir doch noch zur zteit nur Rechtens wider In zugebrauchen gedencken.

So bitten wir E. L. wolle uns nochmals beraten ſein, wie wir für uns und das gantz haus zu Sachſſen unſer von Notturft erſtehung erlangen mogen, als von eynem der von Bebſtlicher Hayt und kay Mayt erclert, gebannt und ſich itzt in E. L. Stat Wittenberg entheldeth und uns daraus leſtert und injurirt.

Und ſo denn gedachter M. L. ſein unbeſtendige Injurien und ſchmehwort in druck bracht und offentlich hat auſſgeen laſſen, hat

E. L. zu bedencken, das uns wenig daran gelegen, das E. L. diſen handel mit denjhenigen ſo ſie tügelich dartzu erkannth beratſchlage. Wollen auch derwegen ſolchs in E. L. gefallen geſtelt haben. E. L. wollen ſich in dem freuntlich wie wir und des gentzliche vertroſten ertzeigen und uns lenger nit aufhalten ꝛc. Dat. z. Dresden, Dienſtag nach Conversionis Pauli A. D. 1523.

XLII.

Aus der andern Antwort.

(2. Februar 1523.)

Und zweiveln nit E. L. werden aus nechſtem unſerm ſchreiben und erbieten genugſam urſach vermerckt haben, warumb daſſelb beſcheen.

Dann E. L. haben zu ermeſſen, das uns nach wie vor beſchwerlich, auch mer für ein vermeſſenheit denn weiſſheit auſſgelegt wolt werden, uns on ſunderlichen bedechtigen rat weiter in diſen handel zubegeben. Dann dieweil E. L. in voriger irer ſchrifft gebeten das wir ſolchs zu hertzen tziehen wolten, wie groß E. L. ditzs thun E. L. ſele, ere und gut gerücht betreffe, als ob es uns ſelbs belangt, Auch in itzigem irem ſchreiben vermelden, wie etlich Ire Rete E. L. angetzeigt, das dieſelb nit underlaſſen ſolt, uns als das Obriſt haubt des hauſſ zu Sachſen, den diſer handel mit belange Rat hierinnen zuſuchen, So wolt uns ja vorweislich ſein, wie E. L. achten kunnen, das wir uns hirinnen ſelbs vertrauen ſolten, So im doch nymants wie E. L. ſchriben meldeth, in ſolchen beſchwerten ſachen ſelbs vertrawen ſoll. Und wiewol E. L. in demſelben ſchreiben mit anhengen, das derſelben wenig daran gelegen, das wir den handel mit denjhenen, ſo wir tüglich dartzu erkennen, beratſchlagen, ſo wollen doch E. L. ſolchs in unſer gefallen geſtelt haben, Und bitten gleich wol im beſchlies, das wir E. L. nit lenger aufhalten wolten. Welchs aber ſo uns von E. L. zugelaſſen war worden, Rat darinnen zuſuchen, etwas einen vertzug haben wolt. Wo nu E. L. gefellig geweſt, das wir in den ſachen hetten Rats gebrauchen mogen und nit in unſer gefallen geſtellt, ob wir ſolchs thun wolten oder nicht, und

Digitized by Google

auch ein zimliche Zeit, darinnen ſolchs het beſcheen mugen, nachgelaſſen, ſo ſolt an unſerm vorigen erbieten, E. L. unſern rat und bedencken mitzuteylen, mit hülff des Allmechtigen nit mangel erſchienen ſeyn, dann wir ja allweg der naygung geweſt und noch ſeind, ſonder rum davon zu ſchreiben, uns gegen E. L. ob Gott will, in der und andern ſachen unverweislich zuertzeigen und dermaſſen, wie wir in gleichen fellen von E. L. gern wolten gethan nemen, der zuverſicht, E. L. werden ſolchs alles, wie wir auch bitten, nit anders denn freuntlich von uns vermercken. Dat. Lochau Sontag unſer lieben Frawen abent lichtmeſſ A. D. 1523.

XLIII.

Aus Hertzog Georgen dritten ſchreiben.

(3. Februar 1523.)

Darauf geben wir E. L. freuntlicher meinung zuerkennen, das wir dieſelbig des hohen verſtands allweg gehalten und noch achten, das ſie uns in der und mereren ſachen zu raten, wie wir geſucht, vor andern vermogend und geſchickt ſey.

Wann aber E. L. aus beſonder weiſer betrachtung weiters rats zugebrauchen bedacht, kunnen wir wol ermeſſen, das ſie ein zimliche Zteit damit hinbringen werde.

Bitten hierumb nochmals E. L. wollen uns alsdann iren Rat mitteylen, dann wir nit zweifeln, ſie werden ſo ſich leiden will, die ſach fordern, domit wir, als dem die ſach beſchwerlich aufleyt, bei andern nicht als ein laſſer unſer ere und glimpf zuerhalten verdacht werden, Uns auch die Zeit des Rechten nit verlauff, inmaſſen wir zuvorn auch gebeten haben. Das ſind wir pp. Dat. Dresden Montags Purific. Marie A. D. 1523.

XLIV.

Aus der dritten Antwort.

(6. Februar 1523.)

Und nachdem E. L. under andern antzeigen, wenn wir aus beſonder weiſſer betrachtung weiters rats zugebrauchen bedacht, kundten E. L. auch wol ermeſſen, das wir ein ztimliche zteit domit

Digitized by Google

zubringen würden, daraus wir befinden das E. L. nochmals den handel zu unſerm bedenken ſtellen. Nu haben wir E. L. in vorigem unſerm ſchreiben u. a. angetzeigt, das E. L. wol zuermeſſen hett, wo wir uns on eynig vorwiſſen und zulaſſung E. L. ſtatlichs rats hirinnen zugebrauchen begeben, das uns ſolchs mer für ein vermeſſenheit denn weisheit mocht zugemeſſen werden, das wir uns hirinnen ſelbs vertrawen ſolten, Wie denn E. L. vorhin ſelbs angetzeigt, das im nymants in ſolchen beſchwerten ſachen ſelbs vertrawen ſolt etc. Darumb laſſen wir es bey vorigem unſern gegebenen antworten und erbietungen, die wir auch hiemit wollen verneueth haben, bleiben, freuntlich bittend, E. L. wollen ſolchs alles nit anders denn der ſachen notturfft nach von uns freuntlich vermercken.

Datum Lochau Dornſtag nach Purif. Mar. A. D. 1523.

XLV.

Aus Hertzog Georgen vierter Schrifft.

(9. Februar 1523.)

Und haben E. L. in vorigem unſern ſchreiben urſachen angetzeigt, die uns bewegt in dieſen ſachen E. L. als unſers hochſten freundes rat zugebrauchen. Und ſo wir denn E. L. vormals vermeldeth, das uns nicht entgegen das ſie nach irem gefallen ander Leuth raths auch ztimlicher Zteit und friſt in diſer ſachen gebrauchen moge, Und nicht der geſtalt, das E. L. ſolchs thun oder laſſen ſolt, und alſo E. L. rath geringſchetzig geachteth, ſondern emſiglich darum angeſucht und gebeten, Als auch unſer letzte ſchrifft ſolchs unſers vorſehens nit anders antzeigeth.

Wollen wir uns zu E. L. als dem Freundt verſehen, als wir auch ſolchs nochmals freuntlich bitten, ſie werden uns vorigem und itzigem Irem erbieten nach mit rat hirinnen nit verlaſſen, ſondern uns denſelben ſtatlich und ſo fürderlich das beſcheen mag, mitteilen, und ſich Irem erbieten nach gegen uns ertzeigen. Das wolten wir p.

Dat. Dresden Montags nach Dorothea A. D. 1523.

Digitized by Google

XLVI.

Aus der vierten Antwort.

(12. Februar 1523.)

Und zweiveln nit, E. L. haben aus vorigen unſern ſchrifften vermarckt, wo wir uns on aynig vorwiſſen und zulaſſung E. L. ſtatlichs rats hierinnen zugebrauchen begeben ſolten, das uns ſolchs beſchwerlich ꝛ.

Weil aber E. L. itz antzeigen, das ir nit entgegen, das wir nach unſerm gefallen anderer Leuth raths, auch ztimlicher zteit und friſt, in diſer ſachen gebrauchen mogen und nit dergeſtalt das wir ſolchs thun oder laſſen ſolten, So achten wirs dafür des uns numals von E. L. nachgelaſſenen Raths hierinnen zugebrauchen. Darumb ſo ſoll an unſern vorigen erbieten, E. L. unſern Rat mitzuteilen, mit Hülf des Allmechtigen nit mangel erſcheinen, Welchs wir auch ſo erſt es ſein kann, gern fördern wollen.

Dat. Lochau Mittwoch nach Sant Scholaſticatag A. D. 1523.

Nun fordert der Kurfürſt Gutachten ein. (Dahin gehört das von Spalatin und dann das letzte Schreiben.)

XLVII.

Der Begriff zu Torgau geſtellt, was man hertzog Georgen z. S. zu antwort geben ſoll.

(1523.)

(Von Spalatin aufgeſetzt, von anderer Hand hin und wieder verändert. Inhalt: Der Kurfürſt rät ab, gegen Luther den Rechtsweg zu betreten.)

... Und weil wir uns dann on des E. L. unſer verwantnuſſ, auch der vertrege und eynung nach darinnen wir mit einander ſeind, und zudem das ein Chriſtenmenſch dem andern aus lieb in ſeyner beſchwerung und obligen beraten ſein ſoll ſchuldig erkennen.

So haben wir, weil wir denn E. L. unſern Rat hirinnen

gern ſtatlich mitteylen und der geſtalt, wie wir uns vormals auch gegen E. L. erboten und wie wir gern von E. L. in gleichem fall gethan haben, und ſo es unſer perſon betreffe, wie wir itzo bedacht ſelbs thun wolten, der ding nicht allein unterfahen wollen, Sondern auf E. L. zulaſſen etlicher rat hierinnen gebraucht, und mit vleis erwogen, das E. L. ſoll zu raten ſein, rechtlich fürnemen zu gebrauchen wol zu bedenken. Und mit vleis bewogen, wiewol wir uns D. M. L. ſeiner lere und ſchreiben zuvertreten nye angemaſſt, auch noch nicht, wie wir uns dann gegen Bebſtlicher Haẏt, Kaẏ Maẏt und andern Stenden, als E. L. zum teyl wiſſen, zu vermaln haben vernemen laſſen, das E. L. doch auch derſelben gefallen ſoll zu raten ſein, rechtlich fürnemen gegen Dr. Martinus zugebrauchen wol zubedencken. Aus vil Urſachen, die zum teil durch E. L. und derſelben Rete bedechtiglich bewogen und angetzeigt.

Und ſonderlich aus dem, das aus Dr. Martinus gegebene antwort nicht mag clerlich und im Rechten beſtendig bekanntnus vermerckt werden, das er ſich zu dem gedruckten büchlein, ſo an Hartmann von Cronberg auſſ gangen ſein ſoll, bekennte, oder das in abred ſtände.

So wird auch in etlichen büchlein, der uns mancherlei fürgetragen, E. L. namen nicht befunden, und ſonderlich in den ſo zu Wittenberg gedruckt ſein ſollen.

Sollen nu E. L. gedachten Dr. Martinus darüber rechtlich furnemen und Dr. M. vielleicht des büchleins dergeſtalt wie es E. L. fürkumen nicht geſtendig ſein und dan vielleicht ein ander deutung und erclerung thun, würd E. L. villeicht auch nit faſt annemlich ſein, wie den auch E. L. ſolchs aus hoern verſtant ſelbs bewogen und bedacht, und Dr. M. derwegen umb bericht, ob er ſolchs geſtendig oder nicht, geſchriben.

Und ob gleich Dr. M. ſich zu dem büchlein bekannt oder nachmals bekannte, So bewegen wir und die Ihenen, deren Rat wir hirtzu gebraucht, das wol zu bedencken ſein ſol, ob die Rechtfertigung von E. L. wider Dr. M. fürzunemen ſein ſoll oder nit.

Und ſonderlich aus dem, dieweil E. L. in irem erſten ſchreiben an uns ſelbs antzeigen, das E. L. die angetzogen Injurien wider

E. L. eyner ſchrifft und brives, in dem gedruckten büchlein an Hartman von Cronberg ſoll auſſgangen ſein, nit faſt hetten bewegen mogen.

Aber das darunter eyne ſein ſoll, die E. L. ſele, ere und gut gerücht antreffe, und E. L. die am meiſten zu hertzen getzogen, in dem das Dr. M. ſoll geſchriben haben, das E. L. dem Ewangelio entſagt. Dann wenn dem alſo were, ſo ſolten E. L. ein Ketzer ſein, Welchs E. L. am meiſten bewegt, gemeltem Dr. M. zuſchreiben, und ſich an im zuerkunden.

Und E. L. uns in irem andern brief geſchriben, das E. L. Rete E. L. angetzeigt, das Dr. M. ein abtrünniger verlauffener Münch, declarirter Ketzer, von Bebſtlicher Hay̆t verbannt, ſo were wenig rums an ihm zuerlangen, und des namens, darein er von Bebſtl. Hay̆t und Kay̆ May̆ erclert, gedechten E. L. nicht teylhaftig zu ſein.

Wo nun E. L. Dr. M. dafür halten, achten wir und die Ihenigen, deren rath wir in dem gebraucht, das er E. L. dadurch das er an Hartman von Cronberg geſchriben ſoll haben, E. L. ſele, ere und gut gerücht, vor meniglich ſo In dafür halten, nicht angetaſt hette, dieweil er die Ihenigen, als wir und die ſo wir zu diſer ſache gezogen, achten, dafür heldeth, das ſie dem Evangelio entſagen, die ſeiner lere widerſtreben, und nicht für Evangeliſch und Criſtlich halten, u. E. L. irem ſchreiben nach es villeicht dafür halten, wer Dr. M. lere anhengig, das der ſeynes Irthumbs und namens ſo er von Bebſtl. Hay̆t und kay. May̆t erclert teylhafftig.

So nun E. L. von Dr. M. derwegen aufgelegt were, das E. L. dem Evangelio entſagt, dieweil E. L. ſeiner lere, als eynes declarirten Ketzers nicht anhengig, Wie denn E. L. in irem erſten ſchreiben an uns vermelden, das E. L. vil ſelen verderben kunten, das ſie die irrige wege, die von Luther geweijet ſeind, nit wanderten, es ſolt E. L. ein lieber ſchatz ſein an dem tag des zhorns, zu ablegung E. L. ſünde etc. So folgeth daraus unſers achtens, das E. L. im grundt nichts anders aufgelegt worden, dann das E. L. Dr. M. lere entgegen und er es villeicht denkt dem Evangelio abgeſagt, welchs E. L. ſonder zweifels bey menig-

Digitized by Google

lich die Dr. M. für ein ketzer halten, ſonderlich erlich und rümlich ſei.

Wo aber E. L. darüber ja bedencken oder bey Ir ſelbs und der Iren in rat befündt, das E. L. die Rechtfertigung, E. L. eren notturfft erſtatung zubekommen, gegen Dr. M. zugebrauchen nicht zuunterlaſſen ſein ſolt etc., So mogen wir und die unſern, der rat wir hietzu gebraucht, bey uns nicht entſchließen, wo und wie E. L. Dr. M. zu recht anfertigen ſollen, weil er ein Bebſtl. und Kayſerl. declarirter ketzer ſein ſoll: Aber nachdem uns anlangt, als ſolten E. L. in diſer ſach mer den einen Ort und bey denen, die ſonder zweifel merers und hohers verſtants dann wir und die ſein, ſo wir in kleiner anzal herzugezogen rats gebraucht, zu werden E. L. bey ir und den iren ungezweifelt wol bedencken, ob ir gelegen ſein wolle, Dr. M. zuſchreiben, oder im ſonſt antzeigen zulaſſen, wo und für wem E. L. in zu recht anfertigen wolle, oder weil ſich Dr. M. gegen E. L. zu recht erbeut, E. L. zu berichten, wo und für wem er das gewärtig ſein wollen.

Das alles bitten wir von uns freuntlich zu vermercken, denn ſo wir E. L. unſeren Rat ſtattlicher hetten mitteylen mogen, ſolt an unſerm guten willen und vleis nicht erwunden haben.

Wolten wir E. L. nicht verhalten. Der wir freuntliche Dienſt zu ertzeigen willig ſeind.

Dat zur Lochau

&c.

3.

Was bedeutet die Formel „Convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente“ in Luthers ungehörnter Antwort zu Worms?

Von

Lic. th. Dr. Hans Preuß in Leipzig.

Es iſt noch immer in weiten Kreiſen der Bildung und der Halbbildung üblich, das Werk Luthers und der anderen Reformatoren ſo wie jede in ihrem Geiſte, wie man meint, erfolgende Neuordnung der Dinge als „Proteſtantismus“ zu bezeichnen und darunter eine kulturelle Bewegung zu verſtehen, die gegen die geiſtige und ſittliche Enge des Mittelalters erfolgreichen Proteſt eingelegt hat und immer aufs neue einlegt. Martin Luther, der Held dieſer Befreiung, erſcheint dann als Bekämpfer der kirchlichen Finſternis und Borniertheit, als einer, dem nichts Menſchliches fremd war, der vielmehr allem echt Menſchlichen die freie Bahn gebrochen und eine neue Kultur eröffnet hat.

Niemand wird leugnen, daß in dieſer Anſchauung ein Stück Wahrheit liegt. Und es ſoll ein ungeſchmälertes Verdienſt A. Ritſchls und der Seinen bleiben, auf die kulturelle, den bürgerlichen Beruf freimachende Bedeutung des Werkes Luthers auch von theologiſcher Seite nachdrücklich hingewieſen zu haben. Indeſſen iſt eine ſolche Betrachtungsweiſe, wenn ſie das Ganze der Beurteilung ausmacht, in Gefahr, das Beſte und eigentlich Neue an der Reformation Luthers zu verkennen und zu überſehen. Denn nicht ein Kulturpionier war Luther, ſondern „ein Prophet, von Gott geſandt“. Wenn er der Kultur eine Bahn brach, ſo war das nur eine Folge, nicht die Abſicht ſeiner Tat. Sein Ausgang und ſein Ziel war religiöſer Art. Darin unterſcheidet er ſich von den

Digitized by Google

Humaniſten, die ihn eine Zeitlang für den ihren hielten. Ja er konnte wohl in kräftiger Einſeitigkeit die Welt und alles, was ſie bietet, verdammen als unvereinbar mit dem Evangelium, das er predigte [1]).

Es gibt nun für die Vertreter jener zuerſt charakteriſierten Lutherauffaſſung keinen erhabeneren Moment in dem Leben dieſes Heroen als ſeine trotzige Standhaftigkeit in Worms vor Kaiſer und Reich. Beſonders ſcheint ein Wort in jener berühmten Verteidigungsrede deutlich für eine humaniſtiſch-kulturelle Auffaſſung Luthers zu ſprechen: er beruft ſich ja auf die Schrift und auf die Vernunft, offenbar als auf zwei völlig gleichberechtigt nebeneinander ſtehende Autoritäten oder Quellen menſchlicher Erkenntnis. Was aber könne dann „Vernunft“ denn anderes bedeuten als das dem natürlichen Menſchen ohne weiteres Einleuchtende, das ihm gemäße Weltbild mit ſeinen Lebensnormen, alſo der ſchroffſte Gegenſatz gegen allen Myſtizismus und alles Dunkelmännertum. Es ſei klar, Luther iſt auf der Höhe ſeines Lebens ein Liberaler im weiteſten modernen Sinne geweſen.

Dieſe Anſchauung iſt ungeheuer verbreitet [2]). Iſt ſie richtig? Die folgende Unterſuchung will die Antwort darauf geben. Das kann aber nur dann in genügender Weiſe geſchehen, wenn der in Rede ſtehende Ausdruck in einen größeren Zuſammenhang gerückt wird.

Zuerſt aber muß der Wortlaut des Textes geſichert werden.

---

1) Vergleiche hierzu den Aufſatz, den K. Stange anläßlich der Kantfeier 1904 in der „Reformation“ veröffentlicht hat, worin er auf ſcharfe Unterſcheidung zwiſchen dem kulturellen Begriff des Proteſtantismus und dem religiöſen der Reformation bringt. — Bekanntlich liebt römiſche Polemik den Ausdruck „Proteſtanten“, einmal um des böſen Begriffs der bloßen Verneinung willen, dann aber auch, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß es ſich in dieſer Bewegung vorzugsweiſe um ein kulturelles, nicht religiöſes Intereſſe handele. — Daß eine Richtung der neueſten proteſtantiſchen Lutherforſchung, in das andere Extrem umſchlagend, Luther faſt alle kulturelle Bedeutung abſpricht und ihn zu einem Manne des Mittelalters degradiert, werde hier wenigſtens erwähnt.

2) Zuletzt Paulſen, Philosophia militans 45.

Digitized by Google

1. Der Text.

Bekanntlich hat Luther am 18. April 1521 ſeine Verteidigungsrede vor dem Wormſer Reichstag in lateiniſcher und ſodann [1]) in deutſcher Sprache gehalten. Die uns intereſſierende Stelle findet ſich in der darauf lateiniſch geſprochenen ungehörnten Antwort und lautet nach Luthers eigener Angabe folgendermaßen: Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente [2]) (nam neque papae neque conciliis solis credo, cum constet eos et errasse saepius et sibi ipsis contradixisse) victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei [3]). Mit einer deutſchen Faſſung iſt es ſchlecht beſtellt. Luther hat ſelbſt keine gegeben, und weder die zeitgenöſſiſchen [4]) noch die neueren [5]) Übertragungen ſind ausreichend, uns den Inhalt dieſes Begriffes

1) Dieſe Reihenfolge ſteht immer noch nicht feſt. Doch iſt ſie die wahrſcheinlichere (zuletzt ſo Hausrath).

2) A. Wrede, Reichstagsakten unter Karl V. („Deutſche Reichstagsakten", jüngere Reihe, 2. Bd.), 1896, S. 555, 7, bevorzugt die Lesart evidenti. So lautet es in einigen Drucken, in Aleanders Bericht und in einer Dresdner Handſchrift. Vgl. W VII, 338, krit. Anmerkungen.

3) W VII, 838.

4) Spalatin in ſeiner Überſetzung der Rede Luthers: „durch getzeugnuß der ſchrifft ... oder aber durch ſcheynlich vrſachen". In fünf Drucken, die die Spalatinſche Überſetzung benutzen, doch auch Peutingers Angaben verwerten, heißt es: „... oder ſcheynparliche vnd mercklіche vrſachen". (W VII, 876.) Lazarus Spengler (Meier, Spengleriana, S. 52 f.): „mit Schrift oder vernünftigen Urſachen". Schade, Satiren und Pasquille I, 110 (Ain ſchöner newer Paſſion): „... aber L. hat unerſchrecklich geantwurt: du haſt geſagt. ... Es ſei denn daß ich mit der hl. Schrift oder lauterer Urſach überwunden werd, will ich nit widerrufen". Matheſius: Öffentliche und helle Gründe.

5) „Helle Gründe": Köſtlin, Berger, Plitt-Peterſen, Baum-Geyer, Rade-Martin, Burk, A. Baur; „klare Gründe": Kahnis; „helle und klare Gründe": Schottmüller, Rein, Thoma [kl. u. h.], Kurz [„anderweitige h. u. kl. Gr."]; „öffentliche klare und helle Gründe": Herrnſchmidt, eb. Kapp, Hagenbach [„... und Urſachen"], Scholz, Chr. F. Baur; „und andere [!] öffentliche und helle Gründe": Haſe; „mit gutem Grunde": Engelhard; „einleuchtende Gründe": Schenkel, Möller; „Vernunftgründe": Bezold; Hausrath wie Spalatin; „offenbare Gründe"; Lamprecht V², 1, S. 286. Ranke (I, S. 335 f.) und Schenkel (hier S. 82) übergehen die „Vernunft" ganz.

Digitized by Google

ſcharf zu umgrenzen. Sie ſind nämlich entweder ſo wörtlich, daß ſie ſachlich nichts Neues bieten, oder ſo frei, daß ſie das urſprüngliche Bild offenbar verwiſchen. Um zu erfahren, was ratio evidens bedeutet, müſſen wir einen anderen Weg einſchlagen, nicht den der Philologie, ſondern den der Dogmengeſchichte. — Der Zuſammenhang verbindet ratio mit scriptura, und in dieſer Verkoppelung müſſen wir es laſſen. Dieſes Begriffspaar aber hat eine lange Vorgeſchichte.

2. Autoritas (scriptura) et ratio vor Luther.

Die Formel autoritas et ratio [1]) ſtammt, wie ſo viele andere dogmatiſche Termini, von dem fruchtbaren Anreger Tertullian [2]). Bei Cyprian treffen wir dann ſachlich gleichbedeutend traditio und consilium sanae mentis [3]). Ebenſo kennt auch Auguſtin dieſe Teilung: ep. XIX ſteht der von Luther oft zitierte Satz [4]): Ego enim fateor ... solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum autorem scribendo aliquid errasse firmissime credam ... alios (alſo alle außerbibliſchen Schriftſteller) autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum puto, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos autores canonicos vel probabili ratione quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt [5]). Aber erſt in der Scholaſtik hat dieſes Begriffszwillingspaar eine weitgehende dogmengeſchichtliche Bedeutung erlangt. Bekanntlich hat ſich dieſe

1) Es ſoll ſpäter gezeigt werden, wie autoritas und scriptura Wechſelbegriffe ſind.

2) Harnack, DG. I, 513. Die Sache findet ſich ſchon 1 Kor. 9, 8: *μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ* (ratio), *ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει;* (scriptura), vergleiche auch 11, 14.

3) Seeberg, DG. I, 142.

4) Es war das Motto der Wittenberger theol. Fakultätsſatzungen. Bei L.: W II, 447; VI, 553 (mitten im Text, nicht beſonders als Zitat kenntlich gemacht); VII, 99 (= 315). 640. 848; VIII, 238. EA. 31, 205 (1530). 25, 236 (1539). 65, 172 (1545). DW. II, 369. End. III, 132; IV, 31. Bei Thomas: Summa I, 1, 8 ad 2, p. 615 (Loofs, DG., 3. Aufl., 322).

5) Ähnlich eine Stelle in ep. XLVIII.

Theologie das Ziel geſteckt, den überlieferten kirchlichen Lehrſtoff, der autoritate feſtſteht, auch als denknotwendig (ratio) zu erweiſen. Der autoritas entſpricht da das credere, der ratio das intellegere [1]). Eintönig klingt dieſes Schema durch die geſamte Scholaſtik hindurch.

Es war von vornherein eine Siſyphusarbeit: verſtand man doch unter ratio nicht bloß das rein formale Folgerungs- und Schlußvermögen, ſondern auch die rationalen Axiome, auf denen ſich dieſes Folgern aufbaute. Und zwar war dieſe Baſis recht breit. Zu den rein logiſchen Axiomen traten die Grundſätze des natürlichen Menſchen, ſo daß man wohl, gerade wie ſpäter zur Zeit des Rationalismus, die Behauptung aufſtellen konnte, das ius divinum und ius naturale ſeien identiſch [2]). Auch Wiclif und andere Auguſtinianer, für die Ullmann die unzutreffende Bezeichnung Reformatoren vor der Reformation eingeführt hat, identifizierten naiv Bibel und Naturrecht. Scriptura et ratio iſt eine der Lieblingsformeln Wiclifs, „die er als letzte Inſtanz, um die Schäden der Kirche bloßzulegen, faſt nie verſäumte anzurufen“ [3]); da bedeutet aber ratio nicht bloß „die formale Logik und Dialektik, d. h. die innere Folgerichtigkeit der einzelnen dogmatiſchen Behauptungen“, ſondern „einen gewiſſen Grundſtock von Wahrheiten, die für allgemein anerkannte gelten dürfen“ [4]). Huß iſt auch hier ein Nachtreter Wiclifs [5]). Natürlich iſt der Zwieſpalt zwiſchen kirchlicher Offenbarungswahrheit (scriptura — autoritas) und natürlicher Lebensanſchauung (ratio) niemals ganz verkannt worden [6]),

---

1) Vgl. Anſelms credo ut intelligam und die Umkehr bei Abälard. Thomas, Summa II, 2. 2. 10 (Seeberg II, 84): credere debet homo ea quae sunt fidei, non propter rationem humanam, sed autoritatem scripturae. Vergleiche auch die oben angeführte Stelle S. 65, 4.

2) Groſſetete, 13. Jahrh.; Kropatſcheck, Schriftprinzip, S. 364.

3) Kropatſcheck, S. 453. Nulli ecclesiae vel angelo ... credendum est in materia fidei nisi de quanto super ratione se fundaverit vel fide scripturae (a. a. O. S. 347). Fides scripturae vel ratio vivax (S. 348, Anm.)

4) Kropatſcheck, S. 454; ebenſo Lechler, Joh. Wiclif I, 467: ratio iſt nichts Formales, ſondern „Grundſtock poſitiver Wahrheiten“.

5) Kropatſcheck, S. 455, 1. Möller, KG. II, 505.

6) Vgl. Determinatio fratris Michaelis francisci de Insulis ... de tem-

Digitized by Google

aber es iſt das große Verdienſt erſt des Nominalismus, ihn in rückſichtsloſer Schärfe bloßgelegt zu haben.

In dieſer Schule iſt Luther aufgewachſen. Er nannte Wilhelm Occam ſeinen lieben Meiſter [1]) und Gabriel Biel und Peter d'Ailly ſoll er, nach dem Zeugniſſe Melanchthons, partienweiſe wörtlich auswendig gewußt haben. Hier hat er die Unvereinbarkeit von scriptura und inhaltlich beſtimmter ratio philoſophiſch gelernt, die er dann in ſchweren Seelenkämpfen auch vom religiöſen Geſichtspunkte aus erleben ſollte.

Was iſt nun Luthers eigene Auffaſſung von autoritas und ratio? Was bedeuten dieſe Begriffe bei ihm im einzelnen und was in ihrer Zuſammenſtellung?

3. Autoritas (scriptura) und ratio bei Luther.

a) Autoritas.

Im Anſchluß an den Sprachgebrauch, wie er ihn vorfand, bezeichnet Luther in der erſten Zeit mit autoritas Sprüche der Heiligen Schrift, Kirchenväter, beſonders Auguſtin als den interpres Pauli fidelissimus, die canones u. a. Zwar hat er in ſich raſch ſteigernder Entwickelung von 1517—1519 allen dieſen Größen, einer nach der anderen, außer der Heiligen Schrift, den Charakter einer autoritas abgeſprochen [2]), zuletzt, während der

pore adventus antichristi 1478 a 1ᵃ: de antichristo per rationem naturalem nihil scire possumus, sed solum ex s. s. et s. doctoribus. a 4ᵇ: si posset hoc sciri vel per rationem naturalem vel per s. s. vel signa certa vel per revelationem. N. Paulus, D. Auguſtiner B. v. Uſingen, 1893, 7, 4. 5. Reuter, Geſchichte der relig. Aufklärung im Mittelalter II, 194 (Joachim v. Fiore).

1) EA. 24, 375. — W IX, 33; VI, 183 (Occ.) scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus; VI, 600 sum enim Occanicae factionis. Kropatſcheck, Occam und Luther (Beitr. zur Förderung chriſtl. Theologie, 1900, S. 49 ff.). Seeberg II, 93. Jürgens, Luth. Leben I, 414. Berger I, 177. 465. Melanchthons Zeugnis CR. VI, 159. Ferner W IX, 34, 13; 37, 11; 54, 18.

2) Es iſt wohl bisher noch nicht beachtet worden, daß die Reihenfolge des Verwerfens dieſer Autoritäten die umgekehrte iſt, in der ſie in die Dogmengeſchichte eintreten: Ariſtoteles, Scholaſtiker, Papſt (canones), Kirchenväter, Konzil.

Digitized by Google

Leipziger Diſputation, auch dem Konzil, aber dieſe Entwicklung kommt für unſere Frage nicht in Betracht. Wir wollen nicht wiſſen, auf wen in Luthers Augen die Merkmale einer autoritas zutreffen, ſondern welches ihm dieſe Merkmale ſind. Wir fragen ihn jetzt nicht: Wer iſt dir eine autoritas? ſondern: Was iſt dir eine autoritas?

Überſehen wir die einzelnen Stellen (bis 1521), ſo ergibt ſich etwa dieſe Antwort: Autoritas iſt ein ſchriftlich fixierter Ausſpruch von abſoluter Wahrheit und darum von unbedingter Gültigkeit, und zwar werden ihm dieſe Prädikate zuerkannt auf Grund des Glaubens an die Würde des Sprechenden. Darum kann die Wahrheit einer autoritas nicht bewieſen werden, ſie iſt eine Erkenntnis und ein Urteil des Glaubens, Glaubens im Sinne von Vertrauen, Ehrfurcht vor einer höheren Macht, einer unſerer Kritik nicht untergebenen Perſönlichkeit oder Inſtitution, vor der wir uns einfach in ſtillſchweigender Demut zu beugen haben. Der Grund, der zu ſolcher Anerkennung einer autoritas nötigt, iſt nach Luther nicht die Kirche, ſondern das unmittelbare Empfinden. So wie der mens unmittelbar einleuchtet, daß $3 + 7 = 10$ iſt, ſo gibt der göttliche Geiſt zu himmliſchen Wahrheiten unmittelbare Gewißheit [1]). Es iſt von hier aus leicht zu erkennen, daß eine autoritas unmittelbar entſcheidende Geltung hat. Wo für eine Glaubensfrage eine autoritas Antwort gibt, iſt Zweifeln und Grübeln ausgeſchloſſen, unnötig, ja verboten. Eine abgeleitete oder relative autoritas wäre ein Widerſpruch in ſich ſelbſt [2]). Da nun ſeit 1519 für Luther die Schrift die autoritas war, wurde ihm die Formel autoritas et ratio gleichbedeutend mit der

---

1) De capt. babyl. Köſtlin, Luthers Theologie I, 302f. 243. Vergleiche das Testimonium spiritus s. internum der ſpäteren Orthodoxie und das „Überwältigtwerden“ W. Herrmanns.

2) Freilich kann das Irren einer bisher als autoritas anerkannten Größe nachgewieſen werden auf Grund einer noch feſter baſierten. Luther hat dieſe Degradation, wie ſchon angedeutet wurde, ſchrittweiſe an den alten Kirchen-autoritates vollzogen, bis er an der Heiligen Schrift ſtehen blieb. Hier liegt ein Problem: „Relativität der (als ſolcher doch abſoluten) autoritas.“

Digitized by Google

anderen: scriptura et ratio, jener Formel, die er in der Wormſer Antwort verwendet hat [1]).

b) Ratio.

Die immer wiederholte Nebeneinanderſtellung von autoritas und ratio ergibt ſowohl, daß die beiden irgendwie zuſammengehören, wie, daß ſie ſich nicht decken. Nie ſteht die eine für die andere. Die autoritas bedarf der ratio nicht zu ihrer Begründung, die ratio iſt keine autoritas, aber beide dienen zur Verſicherung der religiöſen Gedanken, jede nach ihrer Weiſe. Wie tut das nun die ratio neben der autoritas? Was ſoll ſie noch neben dieſer? Die Antwort iſt nicht kurzerhand zu geben, da der Begriff der „ratio“ kein eindeutiger iſt.

Man kann vielleicht die mannigfachen Bedeutungen dieſes Wortes zuſammenfaſſen in den gemeinſamen Oberbegriff des Denkens und Urteilens im natürlichen Menſchen.

Dieſes Denken kann 1. rein formal logiſch ſein. Dann iſt ratio die rein logiſche Schlußfolgerung aus anerkannten Prämiſſen, die innere Folgerichtigkeit einer Beweisführung, alſo etwas vollkommen Inhaltloſes. 2. kann dieſes Denken verwendet werden zur nötigen und möglichen Geſchicklichkeit und Fertigkeit in rein weltlichen Dingen und wird dann gewiſſe Grundſätze und Erkenntniſſe erwerben, die dieſen Zielen dienen. Dann iſt ratio die Vor-

1) Hier und da findet ſich autoritas auch in einem etwas anderen Sinne, dann iſt es etwa ſo viel wie „durchſchlagender Grund“, „eindrucksvolle Tatſache“. W. II, 429 ff. (vgl. Köſtlin, Luthers Theologie I, 242 f.) res. sup. prop. Lips. disp. Da iſt autoritas nicht = „Gewalt über andere“, ſondern = „ein großer Wert“, wie Plinius von der autoritas des Weines oder eines Edelſteines redet. So habe es auch Auguſtin gemeint mit ſeinem Satze: „evangelio non crederem, nisi me ecclesiae commoveret autoritas“. Die Übereinſtimmung der katholiſchen Chriſten habe auf ihn ſo großen Eindruck gemacht, daß er gläubig geworden ſei. Vergleiche ferner IV, 591: Triplici autoritate [in dem weiteren Sinne] probatur: 1) ratione, 2) autoritate [im engeren Sinne = „mit geſpruchen der Schrifft], 3) similitudine. I, 664: autoritate scripturae et rationis. Dagegen iſt die folgende Einteilung wieder regulär: autoritate scripturae, doctorum, canonum, ratione [nicht rationis] probabili potest doceri, und ſo hundertmal.

Digitized by Google

ausſetzung und die Triebfeder der Kultur in all ihren Verzweigungen, wie Staat, Technik, Wiſſenſchaft, Kunſt. Endlich aber, 3. ſtrebt dieſes natürliche Denken danach, den Zuſammenſchluß der Lebensanſchauung eines Menſchen, ſoweit er dieſer Kultur dient, darzuſtellen und einen metaphyſiſchen Abſchluß zu gewinnen. Als ſolche fällt die ratio auch Urteile über Gott und Welt, Religion und Sittlichkeit [1]).

Dieſe drei Bedeutungen ſtellen organiſche Stufen einer Entwicklung dar. Sie laſſen ſich nach zwei Geſichtspunkten gruppieren: a) 2. und 3. kann als material der erſten Bedeutung gegenübergeſtellt werden als der inhaltloſen, bloß formalen; b) man kann aber auch 1. und 2. zuſammenfaſſen als ratio, welche der autoritas der Offenbarung nicht widerſtreitet, während 3. in unverſöhnlichem Gegenſatz dazu ſteht. Es iſt dann derſelbe Unterſchied wie zwiſchen der Gottesgabe Vernunft in der Erklärung des 1. Artikels und der Vernunft in der des 3., die zu Chriſtus nicht führen kann.

Es ſollen nun dieſe drei Funktionen einzeln in ihren Verhältniſſen zur autoritas der scriptura vorgeführt werden. Ich beginne mit der zweiten.

α) ratio als Kulturfaktor.

Ratio im Bunde mit der zuerſt genannten Betätigung iſt eine gute Gabe des himmliſchen Vaters. Sie unterſcheidet den Menſchen vom Tiere, dem das Abſtraktionsvermögen abgeht [2]), und ermöglicht die Sprache als den Ausdruck des Denkens [3]). Ihr Gebiet iſt die Kultur im weiteſten Sinne. Namentlich in der ſpäteren

1) Vergleichbar der Kantiſchen „Vernunft“, während die anderen Funktionen dem Kantiſchen „Verſtand“ zufallen würden.

2) Homo ratione animae imago dei I, 145, ratio hominem facit III, 634; iudicare, discernere est proprium rationis IX, 13; „eine ſchöne ſcharfe und wohlgeübte Vernunft“ I, 270. Rationalis anima quae sola potest numerare et per quinque sensus vivit et operatur VII, 504. Doch ſteht r. noch unter dem intellectus, welcher ein höheres geiſtiges Vermögen, die dem Himmliſchen zugewandte Seite der Seele, bezeichnet. Hering, Myſtik Luthers, S. 38. 68. 152.

3) Loqui est rationalium III, 628. Doch wird auch den Taubſtummen die „V.“ nicht abgeſprochen VI, 377: man ſoll ihnen, „ſo ſie vernunfftig ſeyn“, das Sakrament nicht entziehen.

Digitized by Google

Zeit, die uns hier nichts angeht, hat Luther dieſen Gedanken weiter ausgeführt und oft mit großer Anerkennung, ja Bewunderung von den Werken der Vernunft in weltlichen Dingen geſprochen [1]).

β) ratio als Prinzip der Weltanſchauung.

Dieſes freundliche Urteil aber zollt Luther der Vernunft nur, ſolange ſie ſich mit dem beſcheidet, was ihr zukommt. Dagegen bricht ſein ganzer Zorn los, ſowie ſie von ſich aus einen metaphyſiſchen Abſchluß ihres Welterkennens ſchaffen will, ſich in religiöſe Fragen einmengt und hier urteilen will. Denn da verſagt nach ſeiner Erfahrung ihre Kraft, und ihre Ausſagen werden falſch, ja gottesläſterlich. Da tritt ſie in Gegenſatz zu spiritus, gratia, evangelium u. ä. Denn ſo geſchickt der natürliche Menſch mit ſeiner ratio in weltlichen Dingen ſich zeigt, ſo unzulänglich iſt ſie in geiſtlichen; iſt ſie doch die eigentümlich beſchränkte Art, wie der von Gottes Geiſt nicht erleuchtete Menſch urteilt und das Leben in ſeinen tieferen Beziehungen auffaßt [2]). Mag dieſe ratio auch urſprünglich gut und ausreichend geweſen ſein, Gott zu erkennen, jetzt iſt ſie jedenfalls durch die Sünde in eine ſchiefe Richtung geraten. In dieſem Sinne wechſelt ſie mit caro oder natura und wird der fides, der scriptura und Chriſto aufs ſchroffſte gegenübergeſtellt [3]). Schön und klar heißt es einmal im Galater-

1) Vergleiche beſonders die Tiſchreden!

2) 1 Kor. 2, 14.

3) III, 176. V, 45. 69. 87. 119. 153. I, 36 (der Weisheit Gottes iſt die V. als Ganzes difformis). I, 428 (ratio et natura habet fundamentum harenam). 596 (Natura = ratio). 696. VII, 73 (Natura humana et ratio [ut vocant] naturalis ... naturaliter superstitiosa). IX, 187. 360. 384. 391 ff. 406. Die ſittlichen Anſchauungen der Vernunft heißen dictamina: I, 353. 480; II, 395. 464. 469. 489; IV, 554. 563; V, 10. 107. 153; VII, 738. End. I, 193: ... dictamine (ut vocant) naturalis rationis: quod apud nos idem est, quod chaos tenebratum, qui non praedicamus aliam lucem, quam Christum Jhesum lucem veram et solam; IX, 460. 480. 500. 505. 517. 523. 524. 536. 538. 541. 544. 549. 557. 559 (die tolle blinde Hure, die mit dem Teufel buhlt). 560. 578. 587. 589. 607. 625. 632. 650. 665. Der letzte Reſt der dem Menſchen verbliebenen Empfänglichkeit für das Himmliſche wird mit den Scholaſtikern als Synteresis bezeichnet,

Digitized by Google

kommentar (II, 538): Solus Christus est lux et vita omnium hominum, non ratio nostra. Recht deutlich erklärt ſich Luther über den geiſtlichen Wert der bloßen Vernunft auch in der Auslegung des 110. Pſalms vom Jahre 1518. Da heißt es: Es iſt „auff erdenn under aller ferlickeytenn keynn ferlicher dingk, dann eyn hochreichſynnige vernunfft, ſunderlich ſzo ſie fellet: ynn die geißtlich Dinck, die die ſeel vnnd got antreffennd" [1]). Scharf zieht Luther eben dieſe Grenze in der Entgegnung auf den dialogus de potestate papae des Silveſter Prierias [2]). Es ſind hier Gedanken angeſponnen, die dann bei Kant in eigenartiger Weiſe ähnlich wiederkehren.

Mitſamt der ratio wird natürlich auch die ganze Philoſophie als Glaubensrichterin verworfen, als das Syſtem der ratio [3]), an der Spitze Ariſtoteles, der „verdampte, hochmutige, ſchalckhafftige Heide mit ſeinen falſchen Worten", „der elend menſch", über den Luther die volle Schale ſeines Zornes ausſchüttet [4]).

Dieſe totale Ablehnung der ratio in Fragen des Glaubens iſt

---

die kaum mehr als ein bloßes Verlangen nach geiſtlichen Gütern bedeutet. Vgl. Köſtlin, Luthers Theologie I, 51f.; Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer erſten Geſtalt S. 41ff.; Fr. Nitzſch, Jahrb. f. prot. Theol., S. 79. 464ff.; Hering, Myſtik Luthers, S. 38. 65ff. 70f.; W. I, 32. 36; III, 44. 94. 238. 525. 535. 617. 624; IV, 253; W. Link, Das Fünklein Synt(h)ereſis und die Vernunft reizet allezeit und vermahnet zum Guten" (Hagen, D. lit. u. rel. Verh. II, 406).

1) IX, 187 (Hſ.) I, 696 (1. Druck). Die ratio iſt darum bei den Ketzern das eigentlich Treibende IV, 436. Vgl. Luthers Gebet in Worms: „Ach Gott, du mein Gott, ſtehe du mir bei wider aller Welt Vernunft und Weisheit" (bei Köſtlin I, 423).

2) I, 663f. Ebenfalls in der Schrift gegen Alveld vom Papſttum zu Rom, VI, 290f.

3) VII, 738: philosophia = dictamen naturalis rationis; VII, 761: philosophia aut naturalis ratio. Berth. v. Uſingen, Luthers Lehrer in Erfurt (Paulus, Uſ., S. 7, 5) ſagt: Lumen naturae seu ratio naturalis dicit cognitionem qua quis ex propriis naturalibus absque noticia infusa cognoscit. Cui lumini et rationi innititur philosophia (Exercitium de anima 1507).

4) Vgl. Nitzſch, Luther und Ariſtoteles, 1883; Preuß, Die Entwickelung des Schriftprinzips bei Luther, 1901, S. 17ff. 30ff.

eine genaue Parallele zu der Leugnung der menſchlichen Willensfreiheit in ethiſchen Forderungen [1]): der Menſch iſt nichts, weiß nichts, kann nichts; Gott alles. Sola gratia. Sola fide. Soli Deo gloria [2]). Welch ein himmelweiter Unterſchied von den Scholaſtikern, deren urſprüngliches Ziel war, die Offenbarung als im Einklang mit der Vernunft zu erweiſen [3]) — aber auch von den lutheriſchen Scholaſtikern der Folgezeit, die mit ihrer Anerkennung einer natürlichen, rationellen Theologie abfielen von Luther und ſeinem Evangelium, das doch nicht das ſeine war.

Wie iſt es aber nun möglich, daß Luther, der die Bedeutung der ratio für irdiſche Dinge zwar anerkannte, für religiöſe aber ex fundamento verwarf, doch immer wieder autoritas (scriptura) und ratio nebeneinander ſtellen konnte, ſelbſt in einer der offiziellſten und entſcheidendſten Stunden ſeines Lebens, einer Stunde, auf die er ſich zuvor in heißem Gebete vorbereitet hatte, flehend um Kraft und Mut gegen aller Welt Weisheit und Vernunft? Den Reformator der Unklarheit oder gar der Zweideutigkeit zu beſchuldigen, geht nicht an; jenes verbieten ſeine Schriften, wie

1) Melanchthon, Loci, ed. Kolbe, S. 65: vocabulum rationis aeque perniciosum (wie liberum arbitrium).

2) Die Loci Melanchthons, in denen bekanntlich Luthers Evangelium ſeine erſte lehrhafte Ausprägung gefunden hat, betonen bis zum Überdruß die Nichtigkeit der ratio in Sachen der Religion. Ich verweiſe auf folgende Stellen (Kolbe): 65. 68. 80 (ratio prorsus ignara dei et ἄθεος). 81. 107. 150. 155. 199. 202. 223 uſf.

3) Deshalb wurde Luther auch von den Vertretern des alten Glaubens angegriffen. Culſamer zu Uſingen: Nescis omnem humanam prudentiam et rationem spiritui adversari? Darauf Uſingen: Rectae rationis hostis satis doces te ratione carere (Paulus, S. 98, 5). — Quod verum est vel falsum in lumine fidei et in theologia hoc etiam est tale in lumine naturae quia ista lumina non opponuntur, cum utrumque sit lumen veritatis [Luther: lumen crassum] et omne verum vero consonat. (Exercit. physicorum.) So preiſt auch Emſer die Vernunft: „Nun iſt das beſte teil an dem menſchen die vornunfft, durch die wyr allein götliche ding erforſchen vnnd erkennen mögen ...“ (Luther und Emſer, ed. Enders I, 13) und ſtellt die Vernunft der Sinnlichkeit gegenüber (II, 37). So auch Geiler v. Kaiſersberg (Haſak, Der chr. Glaube des deutſchen Volkes beim Schluſſe des Mittelalters, S. 388).

Digitized by Google

wir ſie kennen, dieſes ſein Charakter, wie wir ihn bewundern. Er muß alſo unter ratio in dieſem ſtereotypen Zuſammenhange etwas ganz Beſonderes verſtanden haben. Was iſt das geweſen?

γ) ratio als logiſches Schlußverfahren.

Die großen Schöpfungen der Vernunft auf dem Gebiete des natürlichen Lebens haben weite und wichtige Erkenntniſſe zu ihrer Grundlage. Dieſe aber ſind nur möglich geworden durch gegenſeitiges Abwägen, Verbinden und Unterſcheiden, alſo durch rein formale, logiſche Operationen. Man könnte dieſe leeren, rein logiſchen Formen etwa mit den Kantſchen Kategorien vergleichen, die ihren Inhalt erſt von außen her erhalten [1]. Auf dieſen Inhalt aber kommt es nun für die Geltung dieſer Formen nicht an; ſie laſſen ſich ebenſo mit irdiſchem, wie mit geiſtlichem Erkenntnisſtoff erfüllen, oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen, das Folgerungs- und Unterſcheidungsvermögen kann ebenſo vom profanen wie vom religiöſen Boden aufſteigen. Und in *dieſem* Sinne kann *neben* der Autorität der Schrift auch die ratio genannt werden. Das ſoll ſogleich an einigen Beiſpielen erläutert werden.

In den Reſolutionen zu den 95 Theſen wird die X. bewieſen 1) aus dem Vorhergehenden, 2) aus dem Leben der Heiligen, 3) ratione, d. h. vermittelſt logiſcher Folgerung aus einem Pauluswort [2]. In der Heidelberger Disputation erhärtet Luther einen Satz „ratione“, die Prämiſſen ſind geſtützt durch Schriftſtellen und geiſtliche Erfahrung [3]. Gegen König Heinz von England ſchreibt Luther folgendes: „Ich frage jetzt die Vernunft: wenn das genug iſt (daß das Alter die Echtheit des kirchlichen Glaubens beweiſt), womit wollen wir den Juden- und Türkenglauben ver-

---

1) So unterſcheidet auch die altproteſtant. Dogmatik zwiſchen formaler und materialer V.

2) I, 533 f. Röm. 6, 6. Die zweite Prämiſſe (mit sed eingeführt) iſt eine geiſtl. Erfahrung aller Gläubigen, ſteht alſo ebenfalls ganz feſt.

3) I, 368. Ebenſo in der Leipz. Disp. II, 378. Vergleiche auch Gal.-Komm. II, 533, 3 ff., die vorausgeſetzten Sätze ſind ihrerſeits wieder geſtützt durch eine autoritas.

Digitized by Google

legen [widerlegen]?“ [1]) Dieſes Vernunfturteil würde ausgeführt ſo lauten: 1) das Alter verbürgt die Richtigkeit eines Glaubens; 2) der kirchliche Glaube iſt althergebracht, ergo: er iſt richtig. Nun kann aber an die Stelle der 2. Prämiſſe auch das (hiſtoriſch begründete) Urteil geſetzt werden: der Juden- und Türkenglaube iſt althergebracht, woraus als Schluß logiſch folgen müßte: alſo iſt auch er richtig. Da dieſes Ergebnis aber für einen Chriſten unmöglich iſt, muß eine Prämiſſe falſch ſein (denn in der Folgerung war kein Fehler). Das kann nur die erſte ſein, damit iſt aber des Königs Behauptung aus dem Sattel gehoben. Quod erat demonstrandum. — Dieſes Verfahren nennt Luther „Vernunft“, d. h. logiſches Folgern aus anerkannten Prämiſſen. Sehen wir uns dieſe hier vorliegenden Vorderſätze etwas genauer an, ſo ſtehen zwar die einen (Alter des chriſtlichen Glaubens, religiöſe Minderwertigkeit des Judentums und Islams) autoritate scripturae feſt, die andern aber (hohes Alter der beiden) iſt eine Erkenntnis der Vernunft in dem oben unter α) gekennzeichneten Sinne: Erkenntnisvermögen und Erkenntnis irdiſcher Weltdinge. So wird alſo, wo doch die Vernunft als eine inhaltserfüllte in Anſpruch genommen wird, ſie nicht als religiöſe, ſondern bloß als indifferente, hiſtoriſche Hilfsautorität herangezogen.

Aber nun ein anderes Beiſpiel! In einer vorreformatoriſchen Predigt Luthers findet ſich folgende Argumentation [2]): Bewieſen ſoll werden, daß es zur Seligkeit nicht genüge, nichts Böſes zu tun, es müſſe auch poſitiv etwas Gutes dazukommen. Haec doctrina probatur triplici autoritate [3]): 1) ratione, teutonice: aus der Vernunft, denn ſonſt müßten ja auch die Bäume ſelig werden, die doch nichts Böſes tun; [2) durch die hl. Schrift, 3) durch Gleichniſſe, was auf 1) hinausläuft]. Das Enthymem würde etwa ſo auszuführen ſein: 1) Du behaupteſt, zur Seligkeit genügt es, nichts Böſes zu tun; 2) nun aber tun die Bäume nichts Böſes; ergo: ſie werden ſelig (1. Schluß). Das iſt aber unſinnig; eine

1) Op. var. arg. VI, 429. 432. EA. 25, 269. 280; 26, 110.

2) IV, 591.

3) Zu dieſem Ausdrucke ſ. o. S. 69, 1.

Digitized by Google

der Prämiſſen muß alſo, da die Folgerung in Ordnung iſt, irrig ſein; die zweite Prämiſſe leugnet niemand, alſo iſt die erſte falſch, quod erat demonstrandum (2. Schluß). — Dieſe Schlußfolgerungen ſind eine Arbeit der an ſich inhaltsleeren rein formalen ratio. Sehen wir aber noch näher zu. Daß der 1. Schluß („Bäume werden ſelig") unſinnig iſt und die zweite Prämiſſe desſelben („die Bäume tun nichts Böſes") richtig, das ſind Axiome, die unmittelbar einleuchten, auch dem natürlichen Menſchen, auch der ratio, die von Gottes Geiſt nicht ergriffen iſt. Wir haben da alſo Axiome, die der Vernunft als einer inhaltserfüllten und zwar diesmal nicht wie vorhin einer indifferenten hiſtoriſchen (α), ſondern einer religiös und ſittlich urteilenden (β) entnommen ſind. Denn das Urteil: „Bäume werden ſelig, iſt unſinnig" iſt ein religiöſes und „Bäume tun nichts Böſes" ein ethiſches. So hat alſo Luther eben doch wieder die Vernunft als religiöſe und ſittliche Autorität verwendet, in dem von ihm ſo entſchieden verworfenen und verdammten Sinne? Gewiß, aber ebenſoſehr oder ebenſowenig wie man einen Abcſchützen als Autorität aufſtellt, wenn man ſagt: „das weiß ja ſchon jeder Schulbube", „ſo denkt ſchon ein Kind von 6 Jahren" u. ä. [1]). Wenn ſchon die Vernunft einen religiöſen oder ethiſchen Satz einſah, wie viel mehr erſt die hl. Schrift! Es iſt eine einfache gradatio a minori ad maius. Deswegen reicht die Vernunft noch lange nicht aus, etwas in Glaubensfragen poſitiv von ſich aus zu beſtimmen, was nicht zuvor durch die hl. Schrift erhärtet wäre, ſondern wie man bei genauerem Zuſehen deutlich beobachten kann, Luther benutzt die ratio nur, um negative Urteile zu bekräftigen. Nicht, um den Troſt des Evangeliums zu ſichern oder die Geheimniſſe von Chriſti Perſon und Werk zu entſchleiern, zieht er die ratio heran, ſondern bloß um — aus praktiſch-erziehlichen Gründen der Deutlichkeit — irrige Gedanken als ſolche nachzuweiſen, weil ſie nicht einmal vor dem ſittlichen und religiöſen Minimum der Vernunft ſtandzuhalten vermögen. Daher die häufige Wendung:

1) So iſt es zu verſtehen, wenn Luther in den Nachverhandlungen in Worms mit Cochläus einen acht- oder neunjährigen Knaben als Richter vorſchlägt. End. III, 183, Zl. 353 ff.; 184, Zl. 401 ff.

„ſchon durch die Vernunft kann bewieſen werden, daß ... nicht“ [1]). Wichtiger aber, als alle dieſe kleinen, ja winzigen Hilfsurteile der Vernunft bleibt immer ihr rein logiſcher, formaler Gebrauch im Schlußverfahren.

Wir können nun zuſammenfaſſend ſagen: Sind die autoritates (Schriftſtellen) [und primitive Vernunftwahrheiten wie hiſtoriſche Erkenntniſſe und religiöſe und ſittliche Grundſätze in einfachſter Form], auf denen die logiſche Pyramide des Vernunftſchluſſes ruht, ſicher und iſt der mittels der formalen ratio vollzogene logiſche Aufbau ohne Lücken und Fehlſchlüſſe, ſo iſt das Reſultat einer ſolchen Manipulation ebenſo ſicher wie eine autoritas ſelber. Iſt doch ein Gebäude, das nach den Geſetzen der Statik ſorgfältig hergeſtellt worden iſt, ebenſo ſtandkräftig wie ein einfacher Quader: Quader ſind die autoritates, der architektoniſchen Mathematik entſpricht die ratio. Immerhin kommt der ratio im Vergleich zur autoritas der Schrift doch mehr eine ſekundäre Bedeutung zu, denn wie leicht kann in dem ſcheinbar feſtgefügten Bau einer Beweisführung doch ein Sprung ſein [2]). Der autoritas allein

1) IX, 13 (1509): (haec sententia) totam philosophiam stultitiam esse etiam ratione convincit [541]. Auch Melanchthon, Loci, S. 80: Etiam iuxta naturae iudicium in affectibus nulla libertas est. — In der Schrift über die Kloſtergelübde heißt es einmal: Die ratio naturalis, dieſes crassum lumen naturae, vermag in poſitiven oder affirmativen Ausſagen über Gott und ſeine Werke nur trügeriſch, in negativen jedoch immerhin ſicher zu urteilen, ſo daß ſie zwar nicht ſieht, was Gott und gut iſt, aber doch, was Gott nicht iſt und was böſe. So iſt z. B. das Mönchtum dieſem communi omnium hominum sensui zuwider (Köſtlin, Luthers Theologie I, 328). Ebenſo iſt der Zölibat wider Recht, Vernunft und Natur (gegen Alveld, Papſttum zu Rom, Köſtlin I, 321); W VI, 418: Im Papſttum gilt auch (= ſogar) natürl. Recht u. V. nichts. VII, 770: quae ratio naturalis non videat, quam stulta et impia faciat papa! VII, 321/323 (Grund und Urſach, 1521): „Dies alles beweiſt auch die V. und gemeiner Sinn aller Menſchen. Denn wo man mit Wort und Zuſagen handelt, da muß Glaube ſein.“ Hier wird ein Urteil der Vernunft angerufen, das weder ſittlicher noch religiöſer Art iſt, ſondern einfach ein praktiſches Geſetz des natürlichen Lebens darſtellt, das ebenſo auch auf dem höheren Gebiet des religiöſen Glaubens gilt.

2) Daher Stellen wie End. III, 177 (L. ait se non syllogismis acturum, sed scripturis). 190 (non rationibus, sed scripturis). 207. 208. 223.

Digitized by Google

gebührt das Prädikat einer urſprünglichen und abſoluten Unfehlbarkeit, alles menſchliche Überlegen iſt dem Irrtum ausgeſetzt. Daher iſt auch der Begriff einer „Gegenvernunft“ möglich [1], darum gibt es auch Grade der Vernunft [2], die bei einer autoritas ausgeſchloſſen ſind, denn eine autoritas iſt entweder etwas Sicheres oder nichts [3] [4].

Zuſatz: Dieſer vorwiegend inſtrumentale Gebrauch der ratio bringt es mit ſich, daß dieſes Wort dann oft einen weiteren, allgemeinen Sinn erhält, etwa vergleichbar unſerem deutſchen „Grund“, „Urſache“, „Beweisführung“, „Rechenſchaft“, „Sinn und Bedeutung“, „Art und Weiſe“. I, 74. 95. 428 (ratio omnium est quod ...); 436. 443. 549 (hae sunt rationes, quae me moverunt); 567. 615. 674 (ratio tua nihil valet = „dein Beweisverfahren iſt nicht richtig“); II, 186 (r. insuperabilis); III, 178. 331. 408. 469 (rationem reddere); 575 (rationes pro et contra); V, 283 (r. aperta); VI, 607; VII, 143; IX, 56. 57 (bona ratio); 61. 410. End. III, 134 (Grund), 222. 224. 226. 231 (Art und Weiſe), 234 (Abſicht, Zweck), 280 (Plan). — [Gegenſatz zur V. als logiſcher Operation = „fewr vnnd flammen“. N. Müller, Ein Urteil der Theologen zu Paris, Neudruck S. 4.]

c) Autoritas (scriptura) et ratio.

Aus alledem ergibt ſich der ſchon mehrfach erwähnte Zuſammenhang von autoritas (scriptura) und ratio bei aller ſpezifiſchen Unterſchiedenheit.

---

1) VII, 683 f. Vernunft kann mit V. widerlegt werden.

2) I, 560: Nullis vel infirmioribus rationibus.

3) „melior“ autoritas iſt wohl ironiſch VII, 134, 30. Doch ſiehe hier S. 68, 2. Der Ausdruck „deuterokanoniſch“, mit dem man hiſtoriſch oder ſachlich anfechtbare Schriften für den Kanon zu retten ſuchte, iſt eine ebenſo unaufrichtige wie unhaltbare Erfindung der Epigonenzeit.

4) Der Unterſchied zwiſchen aut. (scr.) und ratio zeigt ſich recht deutlich an den verſchiedenen Verben, die Luther einmal damit verbindet: I, 608: causa negandi est ... quia nullis scripturis id probari nec rationibus ostendi potest, probari: unmittelbarer Beweis, ostendi: zeigen, nachweiſen, wie und warum?

Digitized by Google

Von den ungezählten Malen, in denen Luther dieſe beiden nebeneinander ſtellt, ſei auf folgende Beiſpiele hingewieſen und an ihnen das gegenſeitige Verhältnis gelegentlich noch kurz näher ausgeführt.

Autoritas et ratio.

Aus der Anfangszeit 1509 f.: IX, 13. 21. 33. 34. 35. 40. 84. — I, 549 (nulla autoritas ... nec ratio); 609 (autoritas vel ratio probabilis, d. h. die Stich hält); II, 235 (ex historiis et rationibus, iſt der Formel aut. et r. verwandt, denn auch in historiis handelt es ſich um unerſchütterliche Wahrheit, wie L. dem Eck einmal in Leipzig vorhält: historia est mater veritatis [nach Platina] II, 289; freilich iſt es eine durch die Vernunft erworbene Erkenntnis, doch durch die Vernunft *α*.) (ähnlich op. var. arg. VI, 409, contr. Henr. munitus scripturis, rationibus et f a c t i s), 377; VI, 503 (sine ratione dicitur, sine autoritate producitur), 562; VII, 134 (si meliorem autoritatem vel rationem habeat), 137; VIII, 660 f. (ex ipsa natura rei et autoritate dei; n. = ratione, das innerliche Geſetz der Sache; vgl. I, 433: primo patet ex detestatione scripturae, 2. ex re ipsa, 3. a simile; [vgl. dazu die Predigt des Joh. v. Paltz in Erfurt bei K o l d e, Das relig. Leben Erfurts (Ver. f. Ref.-Geſch. 61) probo autoritate (gemeint ſind Schriftſteller), ratione et exemplo]).

Scriptura et ratio.

I, 313. 390. 391. 536. 648. 664; II, 8 (feierlicher Proteſt vor den päpſtlichen Legaten in Augsburg). 161. 342. 626. 703; VI, 505. 508. 599. 600. 614; VII, 99. 101 (dieſe Stelle beſonders deutlich ausführend). 150. 451. 453. 683. 711. 751. 775 (rationibus ... scripturis ... evidentissimis experientiis; mit dieſen letzteren können geiſtliche [1]) wie natürliche Erfahrungen gemeint ſein; im zweiten Falle könnte es ſich nur um primitive Erkenntniſſe handeln, wie ſie oben unter 3 b *α* charakteriſiert worden ſind); VIII, 668 (scripturis et rationibus evidentibus munita) (Ende 1521). End. II, 433; III, 131 (per literas divinas aut

1) So V, 591: experientia — revelatione.

Digitized by Google

evidenti ratione) (L. an Karl V. 28. April 1521). 138 (durch göttliche Geſchrift oder helle und klare Urſach; L. an die Reichsfürſten 28. April 1521) [1]).

In dieſe Reihe gliedert ſich nun endlich auch jene Formel ein, die unſer hauptſächliches Intereſſe erregt und von der wir ausgingen, das Wort vom 18. April 1521: convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente [2]). Wir haben geſehen, es iſt kein iſoliertes zufälliges Schema, ſondern gehört einem Zuſammenhang an, aus dem heraus allein es richtig erklärt werden kann.

Zuſammenfaſſung.

Entſcheidende Autorität iſt für Luther in Glaubensfragen die wohlverſtandene Schrift und dieſe allein. Neben ihr kommt niemand und nichts als autoritas in Betracht. Kein Satz der Theologie Luthers iſt feſter und klarer als dieſer. Wenn daher in zahlreichen formelhaften Wendungen neben der Schrift die ratio ſteht, ſo iſt von vornherein ausgeſchloſſen, daß der ratio irgendwelche autoritas zukomme. Am wenigſten der ratio als metaphyſiſcher Verſuche des natürlichen Menſchen, über ſittliche und religiöſe Dinge etwas auszuſagen. Aber auch nicht der ratio, die als Kulturfaktor das irdiſche Leben fördert und regelt und verfeinert, denn dieſe hat ein ganz anderes Gebiet des Urteilens. Brauchbar iſt die ratio neben der Schrift vielmehr nur als rein formale, logiſche Folgerungsfähigkeit, die aus anerkannten Prämiſſen neue Urteile zuwege bringt. Nun ſtellen dieſe Prämiſſen zwar öfters eine hiſtoriſche Erkenntnis oder ein primitives ſittliches oder religiöſes Urteil der Vernunft dar, ſo daß alſo im Hintergrund doch wieder die inhaltserfüllte Vernunft beſtimmend

---

1) Vergleiche auch das Wort Luthers an den Kurfürſten von Brandenburg (Köſtlin, Luther I, 425. Wrede, S. 606) W VII, 849: interrogavit ... Elector, num dixisset se non cessurum, nisi convictum s. scriptura. Respondit D. M.: Etiam ... vel rationibus clarissimis et evidentibus (= „oder durch helle urſach").

2) VII, 838; 876 (deutſch), wiederholt 839: rogavit D. M., ne se contra conscientiam a s. scripturis captam et impeditam sine contradicentium manifestariis argumentis ad revocandum cogi pateretur Caesarea Maiestas.

Digitized by Google

auftritt, allein erſtens ſind die dadurch gewonnenen Reſultate nicht derart, daß es ſich dabei um eine gleichwertige Ergänzung einer religiöſen Wahrheit neben der Schrift handelte — Luther hat die ratio nie zur Erhärtung eines Glaubensſatzes verwendet, der nicht ſchon autoritate scripturae feſtgeſtanden hätte —, ſondern die Vernunftſchlüſſe dienen ihm immer nur zur Beſtätigung bereits feſtſtehender Sätze, und außerdem 2. liefern ſie immer nur ein ablehnendes, negatives Ergebnis, deſſen Kraft auf der Richtung a minori ad maius beruht. Stets iſt der Sinn: Wenn ſchon die Vernunft das Unzutreffende und Unmögliche dieſer und jener Behauptung einſieht und ſie ablehnt, wieviel mehr erſt die Heilige Schrift!

So iſt es alſo ganz und gar irrig, wenn man Luthers Entſcheidungswort „durch Schrift oder Vernunft“ als Erklärung eines liberalen Fortſchrittsmannes auffaßt und ihn zu einem Helden der Aufklärung ſtempelt. Niemand hat brennenderen Haß gehabt und ſchärfere Worte geführt gegen die Vernunft, die verdammte Teufelsbraut, als Martin Luther, und nicht erſt nach ſeinem „Abfall“ von dem urſprünglichen Reformationsprogramm, ſondern ſchon längſt vor dem Tage von Worms. Es bleibt dabei: Nicht ein Kind der Renaiſſance [1]), der Aufklärung, des Liberalismus iſt Martin Luther geweſen, ſondern er iſt geboren aus dem Evangelium, das da ſelig macht alle, die daran glauben, die Altkirchlichen vornehmlich und auch die Liberalen. Nicht ein Heros der Kultur iſt er geweſen, ſondern ein Prophet von Gott geſandt, nicht ein Lobredner der Vernunft, ſondern ein Prediger des Evangeliums, das alle Vernunft gefangen nimmt unter den Gehorſam Chriſti.

Zum Schluß noch einige Auseinanderſetzungen mit einſchlägiger Literatur.

1) Sehr richtig Hausrath, Luthers Leben I, 138: „Die Humaniſten verwarfen die Weisheit der Thomiſten und Skotiſten, weil ſie ihnen unvernünftig ſchien. Luther verwirft ſie, weil ſie ihm zu vernünftig iſt.“

Digitized by Google

1. Zunächſt hat Tholuck (Die Lehre von der Sünde und vom Verſöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers, 2. Aufl. 1825, S. 290 f.) richtig erkannt, daß Luther die Vernunft verſchieden beurteilt je nach dem Gebiete, das man ihren Funktionen einräumt. Wenn er dagegen behauptet, L. bezeichne mit V. „nichts anders, als den ſchließenden, argumentierenden Verſtand“, ſo hat er damit eine zu enge Grenze gezogen. 2. Schenkel, Weſen des Proteſtantismus, 2. Auflage 1862, übergeht die mannigfaltige Bedeutung der Vernunft bei Luther, deshalb erwähnt er, wo er von dem „Heldenzeugniſſe“ in Worms ſpricht, nur die Schrift als den „einzigen Felſen, von dem er nicht weichen konnte“. Das iſt ja ganz gewiß richtig, nur hätte die daneben anzuführende Vernunft in ihrer Bedeutung gewürdigt werden ſollen, um das naheliegende Mißverſtändnis abzuwehren, als ſpiele ſie neben der Schrift die Rolle einer zweiten gleichwertigen Autorität. Die Definition von Vernunft bei Luther S. 111 f. iſt ungenügend („nicht das Vermögen der Ideen oder das Organ der höheren allgemeinen Erkenntnis im Menſchen, ſondern der ſelbſtſüchtige und gemeine Verſtand, welcher ſeine Denkprodukte den Ergebniſſen der Gewiſſensfunktion und dem Inhalt des aus der Heiligen Schrift geſchöpften göttlichen Wortes überordnet“) und für die Wormſer Antwort direkt falſch. 3. Dagegen hat Hagen, Deutſchlands liter. u. relig. Verhältniſſe im Reformationszeitalter 1841 ff. richtig herausgefühlt, daß ratio und ratio bei Luther nicht überall dasſelbe iſt. Es heißt bei ihm II, 223 f.: „Der Widerſpruch ... läßt ſich leicht löſen, wenn man bedenkt, daß man mit einem und demſelben Wort zwei verſchiedene Geiſtestätigkeiten bezeichnet, von denen die eine eine beſſere, die andere eine ſchlimmere Richtung hatte“. Und ſo unterſcheidet er 1. Vernunft = höhere geiſtige Erkenntnis, welche als göttliches Element zu betrachten iſt, eine Waffe gegen das alte Syſtem, 2. = dünkelhafter, eingebildeter Verſtand, der, kein höheres Streben kennend, nur von Egoismus geleitet iſt. 245. „Luther ſelbſt gebraucht Vernunft ſehr häufig in Verbindung mit der Schrift, ſo daß er ſie dieſer gewiſſermaßen gleichſtellt.“ [!! Nebeneinanderſtellung iſt noch lange nicht Gleichſtellung und in dieſem Falle vollends

Digitized by Google

gar nicht!] „. . . Eine beſtimmte, klare Auseinanderſetzung des Verhältniſſes zwiſchen Vernunft und Schrift finden wir aber nicht“ [deshalb muß man ſich eben um ſie bemühen!] 239. „Auch ſchien die menſchliche Vernunft allein keine untrügliche Grundlage für die Anſichten der neueren Richtung zu ſein, indem die Kirche oder vielmehr die Scholaſtiker dieſelbe ebenfalls in Anſpruch nahmen.“ Dann hätte aber auch die Schrift nichts genützt, denn dieſe nahmen die Scholaſtiker ebenfalls für ſich in Anſpruch. Der Unterſchied beruht hier wie oft auf der praktiſchen Anwendung der Formeln. Mit Recht ſagt 4. Kropatſcheck (Schriftprinzip I, 453 f.): „Wenn Luther ſich hier in Worms allein auf Schriftzeugniſſe und Vernunftgründe ſtützen zu wollen erklärte, ſo benutzte er eine gut mittelalterliche Formel, die den Scholaſtikern, wie den ſog. Vorreformatoren geläufig war“, aber er wird im 2. Bande zeigen, wie gewaltig der Unterſchied beiderſeitig war trotz der gemeinſamen äußeren Formel. 5. Köſtlin endlich, von dem übrigens die vorliegende Abhandlung unabhängig iſt, macht in ſeiner „Theologie Luthers“ über die Vernunft bei Luther eine Reihe Bemerkungen, die mit unſeren Reſultaten vielfach zuſammentreffen. Nur meine ich, daß es doch etwas ſehr Seltenes und Ungewöhnliches iſt — auch Köſtlin vermag bloß drei Stellen hierfür anzugeben —, wenn Luther auch von einer gotterleuchteten und von ſeinem Geiſt zurechtgebrachten Vernunft ſpricht (II, 51 f.). Das iſt ja auch gar nicht nötig: zum logiſchen Folgern bedarf es keiner göttlichen Erleuchtung und die „natürlichen Axiome“, um ſie einmal kurz ſo zu bezeichnen, brauchen ſie noch weniger, ja hier war gerade die Hauptſache, daß die Vernunft von ſelbſt darauf gekommen iſt. In beidem aber ging die Funktion der ratio neben der scriptura auf. — Endlich iſt es mindeſtens irreführend, wenn Köſtlin I, 321 von einer „Höherſtellung“ der Heiligen Schrift gegenüber der Vernunft ſpricht. Das klingt ja ſo, als könnten beide überhaupt verglichen werden und wäre der Unterſchied nur ein gradueller, während er doch ein ſpezifiſcher iſt.

Digitized by Google

4.

Kirche und Gemeinde in Schleiermachers und Ritſchls Erlöſungslehre.

Von

Cand. theol. Heinrich Scholz in Berlin.

Es iſt eine Aufgabe, die noch immer der endgültigen Löſung harrt: durch eine genaue Vergleichung feſtzuſtellen, wie ſich die beiden bedeutendſten Theologen des 19. Jahrhunderts, Schleiermacher und Ritſchl, in ihrer Auffaſſung und Darſtellung der chriſtlichen Frömmigkeit zueinander verhalten. Die Frage als ſolche iſt freilich in der weitſchichtigen Literatur über Schleiermacher und Ritſchl oft genug geſtreift worden. Es hat ſich ſogar unter den meiſten Forſchern ein übereinſtimmendes Urteil dahin gebildet, daß Ritſchl bei aller Selbſtändigkeit doch mehr mit Schleiermacher gemein hat, als er ſelber zuzugeben geneigt iſt [1]). Aber es ſind doch ganz weſentlich Eindrücke allgemeiner Art, die in dieſem Urteil zur Geltung kommen. Eine durchgreifende Unterſuchung hat noch niemand angeſtellt. Auch einer unter den letzten, die ſich zu unſerer Frage geäußert haben, Carl Clemen in ſeiner Schrift über Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Bedeutung für Vergangenheit und Zukunft (Gießen 1905), iſt über ein allgemein gehaltenes Stimmungsurteil nicht hinausgekommen. Er ſagt: Ich glaube, es gibt bei Ritſchl keinen einzigen Gedanken, durch den er ſich von ſeinen nächſten Vorgängern und Zeitgenoſſen unterſchied, der nicht ſchon bei Schleiermacher mindeſtens im Keim vorhanden wäre (S. 129). Ein Urteil, das in ſeiner abſtrakten

1) So u. a. Otto Ritſchl (Preuß. Jahrbücher 1889, Bd. 63, S. 179 ff.), Hermann Scholz (ebd., S. 566 ff. und Chr. W. 1897, S. 610), Joh. Wendland, Albrecht Ritſchl und ſeine Schüler, Berlin 1899, S. 33 f. und — in größerem Zuſammenhang — Ferd. Kattenbuſch in ſeiner gedankenreichen Arbeit: Von Schleiermacher zu Ritſchl, Gießen, ^{3}1903, S. 55 ff.

Digitized by Google

Faſſung dem gegenwärtigen Stande der Forſchung durchaus entſpricht, aber eben darum wenig geeignet iſt, uns weiterzubringen.

Die vorliegende Unterſuchung erhebt nicht den Anſpruch, die vorhandene Lücke auszufüllen. Indem ſie die Stellung des Kirchen- und Gemeindebegriffs in Schleiermachers und Ritſchls Erlöſungslehre verfolgt, greift ſie nur einen beſonders wichtigen Punkt zu näherer Vergleichung heraus. Sie würde ihren Zweck erfüllt haben, wenn ſie als eine brauchbare Vorarbeit zu jenem umfaſſenderen Unternehmen gelten könnte.

Die Begrenzung der Aufgabe ergibt ſich aus der beſtimmten Beziehung auf den Erlöſungsgedanken. Die Erlöſungslehre iſt wie die Grundlage, ſo zugleich die eigentümliche Begrenzung der vorliegenden Unterſuchung. Dadurch unterſcheidet ſie ſich von vornherein von der ausgezeichneten, wenn auch mehrfach zum Widerſpruch herausfordernden Arbeit von Joh. Weiß über die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, Gießen 1901. Joh. Weiß hat, angeregt durch die zentrale Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens in Ritſchls Syſtem, die Geſchichte dieſes Begriffes von den erſten Anfängen bis zur Gegenwart verfolgt und dabei natürlich auch Schleiermacher berührt. Aber erſtens iſt der Ausdruck „Reich Gottes" weder bei Ritſchl, noch vollends bei Schleiermacher ohne weiteres identiſch mit den Begriffen „Kirche" und „Gemeinde". Zweitens tritt die beſtimmte Beziehung auf den Erlöſungsgedanken in der immerhin knappen Darſtellung bei Joh. Weiß naturgemäß ſehr zurück hinter dem Beſtreben, die Idee des Reiches Gottes in ihren Umriſſen möglichſt vollſtändig zu zeichnen. Dieſe Andeutungen werden genügen, um die beſonderen Ziele der gegenwärtigen Unterſuchung zu verdeutlichen und zu rechtfertigen. Natürlich bleibt dabei die Arbeit von Joh. Weiß eine wertvolle Ergänzung deſſen, was hier geboten werden ſoll.

Der Stoff iſt auf vier Abſchnitte verteilt. Schleiermachers und Ritſchls Erlöſungslehre läßt eine deutliche Zweiteilung erkennen. Beide entwickeln den Erlöſungsprozeß erſt vom Erlöſer aus als Lehre von der Heilsſtiftung, dann vom Erlöſten aus als Lehre von der Heilserfahrung. Dem entſprechen die beiden

erſten und die beiden letzten Abſchnitte der vorliegenden Unterſuchung. Die Bedeutung des Kirchen- und Gemeindebegriffs für die Lehre von der Heilsſtiftung iſt das gemeinſame Thema der beiden erſten Abſchnitte. Es darf im voraus bemerkt werden, daß Schleiermacher und Ritſchl hier weſentlich zu denſelben Ergebniſſen gelangt ſind. Teil I hat die geſchichtliche, Teil II die religiöſe Grundlegung zu analyſieren. Die beiden letzten Abſchnitte befaſſen ſich mit der Stellung des Kirchen- und Gemeindebegriffs in der Lehre von der Heilserfahrung. Teil III geht auf die gemeinſamen Beſtimmungen, in denen ſich Schleiermacher und Ritſchl auch hier begegnen, während Teil IV die Differenzen entwickelt, in denen die Gedankenreihen der beiden Dogmatiker zum Abſchluß kommen.

I.

Die eigentümliche Auszeichnung, die der Kirchen- und Gemeindebegriff in der Lehre von der Heilsſtiftung bei Schleiermacher und Ritſchl erfahren hat, tritt zuerſt und am greifbarſten in der geſchichtlichen Grundlegung zutage. Hiſtoriſche Erwägungen ſind es zunächſt, die Schleiermacher und Ritſchl veranlaſſen, den inneren Zuſammenhang zwiſchen der Heilsſtiftung und der Heilsgemeinde nachdrücklichſt zu betonen.

Wir verfolgen zuerſt die poſitiven Gedankenreihen der beiden Dogmatiker, wie ſie ſich unabhängig von den überlieferten Formeln rein von innen heraus geſtaltet haben. Wer den zweiten Teil der Schleiermacherſchen Glaubenslehre zur Hand nimmt, begegnet in den erſten Paragraphen faſt auf jeder Seite dem Ausdruck „Geſamtleben“ [1]. Es genügt auf die Leitſätze zu verweiſen. § 87: Wir ſind uns aller im chriſtlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zuſtand der Seligkeit bewußt als begründet in einem neuen, göttlich gewirkten Geſamtleben, welches dem Geſamtleben der Sünde und der darin entwickelten Unſeligkeit ent-

1) §§ 87. 88. 89 paſſim. § 90, 1. 91, 1. 93. 100. 101, 4. 104, 2. 105, 1 uff. Die Paragraphenangaben beziehen ſich, wenn nichts anderes bemerkt iſt, regelmäßig auf die 2. Aufl. 1830.

Digitized by Google

gegenwirkt. § 88: In dieſem *auf die Wirkſamkeit Jeſu zurückgehenden Geſamtleben* wird die Erlöſung durch ihn bewirkt vermöge der Mitteilung ſeiner unſündlichen Vollkommenheit. § 89. ... Die Erſcheinung Chriſti *und die Stiftung dieſes neuen Geſamtlebens*[1]) würde, von Gott aus geſehen, als die nun erſt vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur zu betrachten ſein.

Chriſtus der Stifter eines neuen Geſamtlebens: das iſt die große, epochemachende Loſung Schleiermachers. Er iſt nicht der erſte geweſen, der ſo gedacht hat. Vor ihm hatte ſchon *Kant* in ſeinen religionsphiloſophiſchen Unterſuchungen eine ähnliche Betrachtungsweiſe angebahnt[2]). Aber in die Dogmatik iſt ſie doch erſt durch Schleiermacher hineingekommen. Er hat den Kantiſchen Gedanken mit der ihm eigenen Souveränetät auf eine *hiſtoriſche* Baſis geſtellt und damit die Bedingungen geſchaffen, unter denen er erſt ſeine ganze Fruchtbarkeit entfalten konnte.

Die Stiftuug der chriſtlichen Gemeinde iſt für Schleiermacher der große poſitiv-geſchichtliche Erfolg des Lebens Jeſu. Daß Jeſus es vermocht hat, eine religiöſe Gemeinde hervorzubringen, das iſt das eigentlich Große und Weltbewegende an ihm. Man mag über die Einzelheiten ſeines Lebens denken, wie man will: daran iſt jedenfalls nicht zu rütteln, daß es ihm gelungen iſt, die Menſchen „an ſich zu ziehen und mit ſich zu verbinden" (101, 4) und ſo allmählich ein neues Geſamtleben hervorzubringen (93, 2; 104, 2). Er hat nicht ſporadiſch wirken wollen, hier einen belehren und dort einen bekehren, vielmehr iſt ſein Anſinnen von vornherein auf einen organiſchen Znſammenhang gerichtet geweſen[3]).

---

1) Dieſer Zuſatz fehlt noch in § 110 der 1. Auflage, der dem § 89 der zweiten entſpricht.

2) Vgl. E. *Katzer*, Kants Lehre von der Kirche, J. pr. Th. 1886 und 1889. Hier namentlich S. 139 f.

3) Vergleiche das „*Leben Jeſu*", herausgegeben von *Rütenik* (WW. I, 6): Die Lehre von dem Beruf Chriſti, S. 303 ff. „Die Mitteilung ſeines eigentümlichen Lebens an die Menſchen und die Stiftung eines *Reiches Gottes* als eines *Zuſammenlebens* iſt eins und dasſelbe" (S. 309). Daher „aller Separatismus ... gegen ſeine Lehre" (S. 304).

Digitized by Google

Wie man die Schöpfung nur verſteht, wenn man ſie ihrer Abſicht nach auf das Weltganze bezieht, ſo iſt auch die Erlöſung als ein auf das Ganze gerichteter Impuls zu denken. In dieſer Univerſalität liegt das „Weltbildende", was die Erlöſung mit der Schöpfung gemeinſam hat (100, 2). Chriſti Wirkſamkeit iſt vollſtändig anzuſchauen nur in dem von ihm geſtifteten Geſamtleben (93, 1) [1]). Nachdem er einmal ſeine eigentümliche Beſtimmung darin erkannt hatte, die Menſchen zur Gemeinſchaft mit Gott zu erheben und geiſtig zu regieren (103, 2), iſt er in der Durchführung dieſer Aufgabe keinem Widerſtande gewichen, auch dem nicht, welcher den Untergang ſeiner Perſon herbeizuführen vermochte (101, 4). So iſt es ihm gelungen, einen Kreis um ſich zu ſammeln, der ganz ihm angehörte, wo keiner etwas für ſich ſein, ſondern nur als von ihm beſeelt erſcheinen wollte (104, 3). In ſeinem Weſen und ſeiner Verkündigung muß etwas wunderbar Anziehendes gelegen haben, ein äſthetiſcher Zauber, der jeden, der ſich ihm nahte, gefangen nahm [2]). Mehr noch: etwas Unwiderſtehliches, was die Menſchen mit elementarer Gewalt zu ihm hinzog, wie jede ausgezeichnete Kraft Maſſe an ſich zieht und feſthält. Er muß wie ein phyſiſches Kraftzentrum gewirkt haben, wie ein Kriſtalliſationspunkt, der alle wahlverwandten Elemente um ſich ſammelt (88, 2) [3]). Auf dieſe Weiſe iſt er die

---

1) Der Gehalt der menſchlichen Tätigkeit Chriſti iſt nur zu ſuchen in der Verkündigung ſeiner Lehre und in der Stiftung der chriſtlichen Gemeinſchaft (Weihnachtsfeier WW. I. 1, S. 511). Es iſt Bleeks Verdienſt, in ſeiner ſorgfältigen Schrift über die Grundlagen der Chriſtologie Schleiermachers (1898), die immer noch nicht hinreichend gewürdigte theologiſche Bedeutung der „Weihnachtsfeier" (1806; [2] 1827) nachdrücklichſt betont zu haben. Vergleiche beſonders S. 185—228.

2) Vgl. § 100, 2: Die urſprüngliche Tätigkeit des Erlöſers wird am beſten gedacht unter der Form einer eindringenden Tätigkeit, die aber von ihrem Gegenſtand wegen der freien Bewegung, mit der er ſich ihr nähert, als eine anziehende aufgenommen wird, auf dieſelbe Weiſe, wie wir jedem eine anziehende Kraft zuſchreiben, deſſen bildenden geiſtigen Einwirkungen wir uns gern hingeben.

3) Derſelbe Wechſel zwiſchen äſthetiſcher und phyſiologiſcher Betrachtungsweiſe, mit Überwiegen der äſthetiſchen, in den „Reden". Siehe Bleek, Grundlagen, S. 91—95. Auch die „Weihnachtsfeier" redet von „Kriſtalliſation"

Digitized by Google

„Seele“ [1]) einer neuen Gemeinſchaft geworden, deren geſchichtliche Anfänge in der Berufung der Zwölfe liegen. Sie ſind die erſten geweſen, an denen er ſeine Macht erproben konnte. Ihnen hat er etwas „zugemutet“, ein Verſtändnis für den weltbewegenden Inhalt ſeiner Verkündigung, eine „Empfänglichkeit für das, was ſich auf das Reich Gottes bezieht“ (122, 1). Und wie er ſie an ſich zu ziehen wußte, ſo hat er vermocht, ſie feſtzuhalten. Es iſt ihm gelungen, ſie innerlichſt mit ſeinem Geiſte zu durchdringen und das Ziel ſeiner Wirkſamkeit ſo ſehr zu dem ihrigen zu machen, daß ſie nach ſeinem Hingang ſein Werk begeiſtert fortführten und durch eine heldenhafte Miſſionstätigkeit die chriſtliche Kirche begründeten. „In dem Zuſammenſein der Jünger mit Chriſtus entwickelte ſich ihre Empfänglichkeit und durch ihr ausharrendes Auffaſſen deſſen, was er ihnen darbot, wurde der Grund zu ihrer künftigen Wirkſamkeit für das Reich Gottes gelegt“ (122, 1). Jeſu reiner, auf das Reich Gottes gerichteter Wille (122, 3) hat als lebendig wirkſamer „Impuls“ (110, 2 u. ö.) eine Gemeinſchaft hervorgebracht, deren Lebenseinheit das Wollen des Reiches Gottes iſt (116, 3 vgl. 106, 2), und ſofern ſich auf dieſer Baſis die ſpätere chriſtliche Kirche organiſch konſtituiert hat, wird man ſagen müſſen, daß das Reich Gottes das eigentliche von Chriſtus vollbrachte Wunder ſei (103, 1) [2]).

---

und „Anziehungskräften“ (WW. I, 1, S. 519). Ritſchl iſt wohl der erſte geweſen, der auf die Schleiermacherſchen Schemata genauer geachtet hat (Rechtf. und Verſ. I [3], S. 511). Durchaus zutreffend iſt ſeine Bemerkung, daß das äſthetiſche Schema die Wirkung auf den einzelnen, das phyſiologiſche dagegen mehr die Wirkung auf einen ganzen Lebenskreis verdeutlichen ſoll. Auf Ritſchls Kritik — er tadelt Schleiermacher an dieſem Punkte — kommen wir ſpäter zurück.

1) § 105, 1: Chriſtus verhält ſich zur Geſamtheit der Gläubigen, wie die göttliche Natur in ihm zur menſchlichen, als beſeelend. § 89, 3: Das durch ihn beſeelte Geſamtleben. Vergleiche auch §§ 100, 2. 104, 3.

2) Man vergleiche noch folgende wichtige Stellen aus der „Chriſtlichen Sitte“ (herausgegeben von Jonas, WW. I, 12): Daß das Handeln Chriſti darauf ausging, Gemeinſchaft zu ſtiften, iſt für ſich klar, S. 300. Das Handeln Chriſti war immer auf die Totalität gerichtet, S. 298 (Vorl. 1826/27). Es iſt nicht ein bloß wiederherſtellendes, ſondern es bringt auch etwas Neues hervor, was niemals da war, S. 292 (Vorleſung 1824/25).

Digitized by Google

Dieſelben Gedanken kehren bei Ritſchl wieder, nur daß hier alles noch zugeſpitzter und in ſchärferer Akzentuierung erſcheint. Ritſchl betont noch eindringlicher als Schleiermacher die Notwendigkeit, das geſchichtliche Verſtändnis Jeſu an die Stiftung der chriſtlichen Gemeinde zu knüpfen. Will man wiſſen, was Jeſus gewollt hat, ſo muß man durchaus von ſeiner „Abſicht des Reiches Gottes“ [1] (Rechtfertigung und Verſöhnung III^{3}, 314), von ſeinem auf die Gründung der Gemeinde gerichteten Beſtreben ausgehen (ebd. 403 [2]). Das iſt der geſchichtlich vorgezeichnete Weg. Jeſus hat im Sinn des Jeremia die Beſtimmung ſeines Lebens in der Gründung der neuen Bundesgemeinde erkannt (511. 512. Unterricht in der chriſtl. Rel.^{3} § 38a). Er erlebte das Göttliche ſeiner Miſſion in dem Bewußtſein, daß er berufen ſei, das Reich Gottes, die Gemeinſchaft des liebevollen Handelns (409), unter den Menſchen aufzurichten (515. 315. 391. 282). Es iſt ſeine beſtimmte Abſicht geweſen, die ihm eigentümliche Verehrung Gottes als ſeines Vaters durch die Gründung der univerſellen ſittlichen Gemeinſchaft der Menſchen (423) auf eine Gemeinde von Kindern Gottes fortzupflanzen (533). Er hat keine Einwirkung erſtrebt, welche bloß ſittliche Belehrung des einzelnen wäre. Vielmehr iſt ſeine Abſicht in dieſer Richtung der Hervorrufung einer neuen Religion untergeordnet (545).

Chriſtus hat das Reich Gottes ... geſtiftet und die Grundzüge davon vorgezeichnet, S. 291f. Er ſelbſt beſchreibt das eigentümliche Leben der ihm Angehörigen als ein Einsſein mit ihm, ſo daß ſie mit ihm ein Ganzes konſtituierten, und wenn er ihnen ſagt: Nicht ihr habt mich erwählet, ſondern ich euch, ſo ſetzt er dieſe Verbindung und das geſamte Handeln der mit ihm Einsgewordenen als lediglich von ihm ausgehend, folglich ſein eigenes Handeln als ein verbreitendes, S. 292. Das Handeln alſo, durch welches er die Menſchen mit ſich in Verbindung brachte und ſein geiſtiges Leben auf ſie übertrug, iſt das erſte, durch welches chriſtliches Leben entſtand, S. 293 (Vorl. 1826/27). Siehe endlich Beilage B 128f.

1) Der Ausdruck „Reich Gottes“ bezeichnet die Herrſchaft Gottes als die ihrer Abſicht gemäß wirkſame, infolge unſerer Überzeugung, daß die Herrſchaft Gottes durch Chriſtus eine Gemeinde gefunden hat, welche ſich von Gott beherrſchen läßt, Rechtf. u. Verſ. II^{3}, 30.

2) Die folgenden Zahlen beziehen ſich, wenn nichts anderes bemerkt iſt, regelmäßig auf die 3. Aufl. des 3. Bandes von Rechtf. u. Verſ.

Digitized by Google

Die Stiftung und Befeſtigung des Reiches Gottes unter den Menſchen iſt das eigentümliche Ziel und der unvergleichliche Inhalt ſeines geſchichtlichen Daſeins geweſen [1]). Als Träger der vollendeten geiſtigen Religion hat er die denkbar allgemeinſte ſittliche Aufgabe, die Verbindung der Menſchen durch die Liebe, um Gottes willen der Welt verkündet (391) und für ihre Durchführung

1) Johannes Weiß (Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, 1901) hat dieſe Auffaſſung Ritſchls „unhiſtoriſch“ und „unpſychologiſch“ genannt, weil ſie das, was allenfalls als Erfolg des Lebens Jeſu angeſehen werden könne, in die bewußte Abſicht Jeſu zurückverlege. Die Abſicht der Gründung eines Reiches Gottes, die Anbahnung einer ſittlichen Organiſation der Menſchheit könne ſchon deswegen nicht im Sinne Jeſu gelegen haben, weil er in ſeinem ganzen Auftreten und Wirken ſich nicht als Anfänger einer neuen Epoche der Menſchheitsgeſchichte gefühlt, ſondern im Gegenteil das Bewußtſein gehabt habe, am Ende aller Welt und aller Geſchichte zu ſtehen (S. 112). „Wie hoch man auch die Originalität und Neuheit des Werkes Jeſu ſchätzen möge — kein geeigneter Ausdruck iſt hierfür der Satz, daß Jeſus das Reich Gottes begründet habe, denn es fehlt in den Reden Jeſu, der Eigenart dieſer eschatologiſch-tranſzendenten Idee entſprechend, jedes Bewußtſein davon, daß er dies Reich gründen könne. Das ſteht allein bei Gott“ (S. 141). — Die moderne Kritik iſt dieſer eschatologiſchen Auffaſſung des Wirkens Jeſu nur mit Einſchränkung gefolgt. Ihr eifrigſter Anwalt in neueſter Zeit iſt Alb. Schweitzer, deſſen Buch „Von Reimarus zu Wrede, eine Geſchichte der Leben-Jeſu-Forſchung 1906“ ganz unter dem Bann dieſer Anſchauung ſteht und Ritſchl kaum erwähnt. Den Gegenpol bezeichnet Wellhauſen, der bis in ſeine letzten Arbeiten hinein der eschatologiſchen Auffaſſung entgegentritt. Bouſſet iſt im Gegenſatz zu ſeiner urſprünglichen Poſition (Jeſu Predigt in ihrem Gegenſatz zum Judentum 1892) jetzt weſentlich für die eschatologiſche Auffaſſung (vgl. ſeinen „Jeſus“ aus den rel.-geſch. Volksbüchern 1904). In der Mitte ſteht Harnack. Auch nach ihm iſt „das Evangelium als eine apokalyptiſch-eschatologiſche Botſchaft und Bewegung in die Welt getreten“; aber er betont daneben die „ruhenden“ Elemente in der Predigt Jeſu, wie ſie in vollkommenſter Weiſe im Vaterunſer und in der Bergpredigt zuſammengefaßt ſind (Grundriß d. Dogmengeſch.[4], S. 14). Vergleiche endlich die bedeutſame Äußerung Wernles: Daran halten wir auf alle Fälle feſt, daß die Perſon Jeſu mit einem ſolchen Schlagwort (sc. wie Eschatologie) erfaſſen und erſchöpfen zu wollen uns die Verkehrtheit aller Verkehrtheiten und ein Verzicht gleicherweiſe auf den geſunden Menſchenverſtand wie auf jeden Tiefblick erſcheint (gegen Schweitzer, Theol. Lit.-Zeitung 1906, Spalte 504). Dies nur zum Beweis, wie ſchwierig die Dinge liegen, und wie wenig bisher in der ganzen Frage das letzte Wort geſprochen iſt.

Digitized by Google

gewirkt mit einer Hingebung und Treue, die in der Weltgeſchichte nicht ihresgleichen hat (436 f.). Die geſamte Überlieferung ſeines Lebensbildes ſtellt uns die Hoheit ſeines Liebeswillens dar, der ſeine Herrſchaft in allen Dienſtleiſtungen und unter allen Hemmungen in der Richtung auf die Verwirklichung des Reiches Gottes bewährt und dieſelbe über Anhänger wie Gegner um ſo deutlicher ans Licht ſtellt, als er auch in dem Kreiſe der ihm Naheſtehenden keine irgendwie entſprechende Ergänzung durch zuverläſſige und ſtetige Gegenliebe fand (427). Redend, handelnd und duldend hat er in ungebrochener Stetigkeit für die Aufrichtung des Reiches Gottes gewirkt und der einmal erkannten Berufspflicht alles aufgeopfert, die Anſprüche des gewohnten Daſeins (423), die Beziehungen zum Elternhauſe (432), ja die individuellen Triebe der Selbſterhaltung, der Schmerzloſigkeit und der Unverletzlichkeit der perſönlichen Ehre (434). So hat er den verſucheriſchen Widerſtand der Welt überwunden (435) und durch ſeine „Gnade und Treue" und ſeine weltbeherrſchende Geduld (437) die Gemeinde der ihm gleichartigen Kinder Gottes möglich gemacht (542).

Der Erlöſer iſt uns geſchichtlich als der Urheber der chriſtlichen Gemeinde gegeben. Als ſolcher bewährt er ſich in der „Heranbildung" des Jüngerkreiſes (422). Auf die Jünger hat Jeſus zunächſt und unmittelbar ſeine Gemeinſchaft mit Gott übertragen (447). Und indem es ihm gelungen iſt, die Verbindung der Menſchen durch die Liebe oder das Reich Gottes als Lebensziel in dieſem Kreiſe ſiegreich geltend zu machen (391), hat er geſchichtlich die Gemeinde des Gottesreiches gegründet (407). Hierin ſind Schleiermacher und Ritſchl eines Sinnes. Nicht ſo in der Frage, wie die gemeinſchaftbildende Tätigkeit Chriſti pſychologiſch aufzufaſſen ſei. Hier tritt eine gewiſſe Differenz zwiſchen beiden Dogmatikern hervor. Es iſt ſchon beiläufig (S. 88 Anm. 3) bemerkt worden, daß Ritſchl die Schleiermacherſchen Bilder von der geiſtigen Zentripetalkraft in Chriſtus mißbilligt, weil nach ſeiner Meinung weder das phyſiologiſche noch das äſthetiſche Schema an die eigentümliche Art der geiſtigen Wirkſamkeit Jeſu heranreicht. Er fordert ſtatt deſſen eine ſtreng

Digitized by Google

ethiſche Deutung, indem er die Entſtehung der chriſtlichen Gemeinde nicht ſowohl auf das Anziehende als vielmehr auf das Vertrauenerweckende [1]) in der Geſtalt Jeſu zurückführt. Indeſſen muß doch betont werden, daß Ritſchl die hier beſtehenden Differenzen übertrieben, auch die Bedeutung der Schleiermacherſchen Bilder in deſſen eignem Sinne offenbar überſchätzt und dagegen die deutlichen Berührungspunkte überſehen hat, die der objektive Beurteiler ſchwerlich verkennen kann [2]). Eine unbedingt zuverläſſige Grenzlinie zwiſchen äſthetiſcher und ethiſcher Betrachtungsweiſe iſt überhaupt nicht zu ziehen, und wenn es ſie gäbe, ſo würde Ritſchl ſelber ſie nicht ſtreng innegehalten haben [3]). Aber auch das phyſiologiſche Schema iſt in der zarten Form, in der es bei Schleiermacher auftritt, kaum zu beanſtanden. Warum ſollte es dem Dogmatiker verwehrt ſein, auch einmal von den elementaren Wirkungen Jeſu zu reden? Sind es doch gerade die ſtärkſten Eindrücke im ſittlichen Leben, die uns allen den Vergleich mit Naturgewalten nahe legen.

Die poſitiven Gedankenreihen Schleiermachers und Ritſchls finden eine eigentümliche Ergänzung und Beſtätigung in ihrer Beurteilung der kirchlichen Chriſtologie. Freilich ſind es nur wenige Sätze, die hier in Frage kommen; aber ſie dienen dazu, das bereits Entwickelte noch einmal zu erproben, indem ſie es gleichzeitig in einem etwas anderen Lichte erſcheinen laſſen.

---

1) Jeſu Lebensführung hat dieſelben ſittlichen Wirkungen gezeigt, welche als die hauptſächlichſten Eigenſchaften Gottes alles menſchliche Vertrauen auf ſich ziehen, S. 382 f.

2) Vergleiche hierzu H. Stephan, Die Lehre Schleiermachers von der Erlöſung (1901), S. 151 ff. Wir werden auf dieſe wertvolle, mit großer Umſicht und Sachkenntnis gearbeitete Monographie noch mehrfach zu verweiſen haben. Stephan gibt ebenfalls zu „bedenken", daß wir in den Schleiermacherſchen Wendungen „doch nur Bilder vor uns haben" und daß es nirgends an „pſychologiſcher Vermittelung" fehle (S. 153 f.).

3) Ritſchl rückt ſelbſt den ethiſchen Geſichtspunkt an den äſthetiſchen nahe heran, wenn er ſagt, daß Chriſtus als Träger der ſittlichen Herrſchaft Gottes über den Menſchen befähigt geweſen ſei, durch ſein eigentümliches Reden und Handeln die Menſchen anzuregen, ſich in der von ihm gewieſenen Richtung der von ihm ausgehenden Kraft zu fügen, S. 421.

Digitized by Google

Die orthodoxe Kirchenlehre verteilt ſeit Euſebius die Geſamttätigkeit Chriſti in die drei Ämter desſelben, das prophetiſche, hoheprieſterliche und königliche. Dieſe Ausdrücke ſind nach Schleiermacher offenbar dazu beſtimmt, die Verrichtungen Chriſti an dem von ihm begründeten Geſamtleben zu verdeutlichen. Nur in dieſer beſtimmten Richtung auf die gemeinſchaftbildende Tätigkeit Chriſti will er ſie verſtanden wiſſen und näher erläutern (102, 1). In der prophetiſchen, königlichen und prieſterlichen Funktion iſt das Lebenswerk Chriſti inſofern einheitlich umfaßt, als in dem von ihm gegründeten Gottesreich die Stiftung und Erhaltung der Gemeinſchaft eines jeden mit Gott und die Erhaltung und Leitung der Gemeinſchaft aller Glieder untereinander, wie endlich das Walten des Heiligen Geiſtes in Erkenntnis und Lehre auf das beſtimmteſte zueinander gehören (102, 2). Wie die Preisgabe des prophetiſchen oder prieſterlichen Amtes eine bedenkliche Verkürzung des chriſtlichen Glaubens darſtellen würde, ſo nicht minder die ſeiner königlichen Wirkſamkeit. Wollte man dieſe ausſchließen, ſo würden die beiden anderen zuſammengenommen, wie genau ſie auch jeden einzelnen Erlöſten mit dem Erlöſer verbinden, dennoch, weil es an der Beziehung auf ein Gemeinweſen fehlte, in der Luft ſchweben und nur einen unerfreulichen und unchriſtlichen Separatismus hervorbringen (102, 3). Indem wir Chriſto eine königliche Würde beilegen, erkennen wir ihn als den geſchichtlichen Urheber und Leiter der chriſtlichen Gemeinde (102, 3) und betrachten es als ſeine eigentümliche Leiſtung, daß es ihm gelungen iſt, ohne irgendwelche äußere Mittel allein durch die Entwickelung eines Gemeingeiſtes eine beharrliche, freiwillige Unterwerfung zu bewirken (144, 1).

Auf der gleichen Linie bewegen ſich Ritſchls Gedanken. Nur geht er darin noch über Schleiermacher hinaus, daß er das königliche Amt Chriſti aus ſeiner Koordination mit dem prophetiſchen und prieſterlichen heraushebt und ſein Königtum als die eigentümliche Modifikation ſeiner prieſterlichen und prophetiſchen Tätigkeit zu begreifen ſucht. Indem ſo die Ausübung der Königsherrſchaft als das ſpezifiſche und grundlegende Attribut für die Wirkſamkeit Chriſti erſcheint, wird die Abzweckung ſeines Lebens

Digitized by Google

auf die Stiftung der chriſtlichen Gemeinde noch ſchärfer betont als bei Schleiermacher; denn auch Ritſchl ſieht das geſchichtliche Material des Königtums Chriſti in ſeiner gemeinſchaftbildenden Tätigkeit (403 ff.) Das königliche Werk der Stiftung und Beherrſchung der chriſtlichen Gemeinde [1]) iſt wie die zentrale Lebensleiſtung Chriſti [2]), ſo zugleich der umfaſſende Endzweck, dem gegenüber ſeine prophetiſche und ſeine prieſterliche Tätigkeit ſich nur als Mittel verhalten. Jeſus heißt Chriſtus, der Geſalbte, nur zur Bezeichnung ſeiner Herrſcherwürde. Heißt er daneben auch Prophet und Prieſter, ſo iſt es deutlich, daß ſeine prophetiſche Tätigkeit den Stoff ſeines königlichen Wirkens darbietet und daß die prieſterliche Tätigkeit in ſeiner freiwilligen Lebensaufopferung als eine durch die Umſtände bedingte Probe ſeines Königtums beurteilt werden muß (404). Indem Jeſus weiß, daß er ſelbſt als der Meſſias durch ſein eigentümliches Wirken die Herrſchaft Gottes ausübt, hängt für ihn die Verwirklichung derſelben in einem Reiche von gehorſamen Untertanen davon ab, daß er eine Gemeinde bildet, welche zu der ſittlichen Aufgabe des göttlichen Reiches unter der Bedingung geeignet wird, daß ſie in ihrem Meiſter den Sohn Gottes und Träger der Herrſchaft Gottes anerkennt (R. u. V. II [3], 31 f.). Auch die Formel des zur Rechten Gottes erhöhten Chriſtus hat nur dann einen brauchbaren Sinn, wenn man ſie ſo verſteht, daß Chriſtus im Verhältnis zu der exiſtierenden Gemeinde der Gläubigen, welche er durch ſein Reden, Handeln und Dulden zu gründen beabſichtigt hat, der fortwirkende Grund ihrer Exiſtenz in ihrer Art iſt (407).

Dieſe wenigen Sätze werden genügen, um zu zeigen, wie Schleiermacher und Ritſchl bemüht geweſen ſind, den Gemeindegedanken auch in der Auseinanderſetzung mit der kirchlichen Chriſtologie zur Geltung zu bringen. Die ſelbſtgedachten, wie die aus

---

1) Das königliche Wirken Chriſti findet ſeine Erſcheinung nur in der deutlichen Abſicht, durch Handeln und Reden die Gemeinde des Gottesreichs zu gründen und auf ihr Ziel hinzuleiten, S. 407.

2) . . Das königliche Wirken Chriſti, welches für ihn ſelbſt als die Hauptſache gilt, S. 405.

der Überlieferung angeeigneten Gedankenreihen der beiden Dogmatiker kommen bei unerheblichen Unterſchieden im einzelnen übereinſtimmend darauf hinaus, daß die Stiftung des Heils, geſchichtlich angeſehen, identiſch iſt mit der Stiftung der Heilsgemeinde. Ritſchl hat dieſen Zuſammenhang noch ſchärfer und eindringlicher hervorgehoben. Aber auch Schleiermachers weniger zugeſpitzte Sätze laſſen es an Deutlichkeit nicht fehlen für den, der ſeine dialektiſche, jeder ſtarren Formel durchaus widerſtrebende Art kennt und danach urteilt.

II.

Die lebendige Fühlung mit der Geſchichte iſt das Erſte, aber nicht das Letzte in Schleiermachers und Ritſchls Theologie. Beide Männer haben ſich doch in erſter Linie als Syſtematiker gefühlt. Und in dieſem Sinne ſind ſie zwar nicht über die Geſchichte hinweg, wohl aber über ſie hinausgegangen.

An ſich iſt ja nicht abzuſehen, warum die Stiftung der chriſtlichen Gemeinde mehr als ein hiſtoriſches Faktum ſein ſolle. Sie zugleich als religiöſes Phänomen zu begreifen und hinter der geſchichtlichen die religiöſe Identität der Heilsſtiftung und der Heilsgemeinde nachzuweiſen, erfordert eine beſondere Gedankenreihe, in deren Entwickelung Schleiermacher und Ritſchl wiederum im weſentlichen übereinſtimmen. Die Darſtellung dieſer gemeinſamen religiöſen Grundlegung iſt freilich dadurch erſchwert, daß die in Frage kommenden Gedanken nur teilweiſe unter dieſem ſpezifiſchen Geſichtspunkt entwickelt ſind und nicht weniges hierher Gehörige unter den allgemeinen Vorausſetzungen erſcheint. Man muß alſo vielfach kombinieren und zuſammenziehen. Aber wenn die Bedeutung der Frageſtellung einmal erkannt iſt, ſo wäre der Verzicht auf eine Darſtellung um ſo empfindlicher, als es ſich dabei nicht etwa um eine peripheriſche Leiſtung, ſondern um eine zentrale Aufgabe handelt. Denn es iſt klar, daß die Auszeichnung der Gemeinde ziemlich nichtsſagend wäre, wenn die Erlöſung nur geſchichtlich und nicht zugleich religiös an die Stiftung der Heilsgemeinde gebunden wäre.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß Schleiermacher und Ritſchl den Heilswert der gemeinſchaftbildenden Tätigkeit Chriſti weſent-

Digitized by Google

lich übereinſtimmend begründet haben. Das iſt durch ein Doppeltes geſchehen,

1) durch den gemeinſamen Hinweis auf die religiöſe Selbſtbeurteilung Jeſu,

2) durch den gemeinſamen Hinweis auf die geiſtig-ſittliche Beſtimmtheit des von ihm geſtifteten Heils.

Das erſte Argument iſt freilich von Schleiermacher und Ritſchl nicht ganz gleichmäßig ausgebildet worden. Ritſchls Gedankengänge bedeuten Schleiermacher gegenüber eine unverkennbare Steigerung. Bei Schleiermacher erſcheint der Hinweis auf die religiöſe Selbſtbeurteilung Jeſu ſtets ergänzt und vermittelt durch den doppelten Gedanken von der Macht der Sünde und der immanenten Ordnung des geiſtigen Lebens. Beide Gedanken finden ſich bei Ritſchl wieder. Aber er iſt darüber hinausgegangen und hat die religiöſe Selbſtbeurteilung Jeſu auch unabhängig davon und eben dadurch mit erhöhter Beweiskraft für den Zuſammenhang zwiſchen der gemeinſchaftbildenden Tätigkeit und der Heilswirkſamkeit geltend gemacht. Indeſſen die hiermit geſetzte Verſchiedenheit kann die in der Ausprägung des Gedankens begründete und in ſeiner Durchführung weithin bewährte Übereinſtimmung nicht aufheben, um ſo weniger, als ſie ſich nicht auf der Linie des Gegenſatzes, ſondern der Fortbildung bewegt.

Schleiermachers Gedankengang läßt ſich in folgenden Sätzen zuſammenfaſſen. Jeſus hat ſeine Heilswirkſamkeit darin entfaltet, daß er es ſich ſelbſt zur Lebensaufgabe gemacht hat, die Macht der Sünde zu brechen und die Menſchen zur Lebensgemeinſchaft mit Gott zu erheben. Indem er ſich in der Durchführung dieſer Aufgabe den Geſetzen alles geiſtigen Lebens unterworfen hat, iſt ihm die gemeinſchaftbildende Tätigkeit als unumgängliche Vorausſetzung ſeiner Heilswirkſamkeit erſchienen. Denn er erkannte, daß er auf jedem andern Wege nach der Ordnung der menſchlichen Dinge ſein Ziel verfehlen würde — und ein Magier wollte er nicht ſein (vgl. 100, 3 und 101, 3)! Indem er ſich alſo als Erlöſer wußte, fühlte er ſich zugleich zur Stiftung einer Gemeinſchaft berufen, und in dieſem Sinne fällt ſeine Heils-

Digitized by Google

wirkſamkeit und ſeine gemeinſchaftbildende Tätigkeit in ſeiner religiöſen Selbſtbeurteilung zuſammen.

Ritſchl hat dieſe Gedankenreihe noch geſteigert und, ohne auf die Schleiermacherſchen Argumente zu verzichten, die religiöſe Selbſtbeurteilung Jeſu unmittelbar für den in Frage ſtehenden Zuſammenhang geltend gemacht. Das wird am deutlichſten in der Wendung, daß Jeſus ſich bewußt geweſen ſei, in der Stiftung der chriſtlichen Gemeinde unmittelbar das Werk Gottes zu betreiben. In dieſem Sinne hat Ritſchl in der gemeinſchaftbildenden Tätigkeit Jeſu nicht nur die Vorausſetzung, ſondern geradezu die eigentümliche Geſtaltung, den beſtimmenden Inhalt ſeiner Heilswirkſamkeit geſehen. Wir erinnern ſchon hier an die berühmte Theſe, in der er das Chriſtentum einer Ellipſe mit zwei Brennpunkten vergleicht, von denen der eine durch den Erlöſungsgedanken, der andere durch die Idee des Reiches Gottes beſtimmt werde (11) [1]).

Soviel zur vorläufigen Orientierung. Sieht man genauer zu, ſo ergibt ſich folgendes Bild.

Die Stiftung der chriſtlichen Gemeinde iſt für Schleiermacher nicht nur die geſchichtliche, ſondern zugleich die religiöſe Zentralleiſtung Chriſti. „Es gäbe keine Erlöſung ohne die Stiftung eines neuen Geſamtlebens“ (112, 2). Jeſus hat aus dem Bewußtſein ſeiner Erlöſerwürde heraus gemeinſchaftbildend gewirkt (113, 2). Gerade in der Hervorbringung eines neuen Geſamt-

1) Joh. Weiß hat durch eine ſcharfſinnige und ſehr beachtenswerte Analyſe der Ritſchlſchen Gedanken zu zeigen verſucht, daß jene zwei Punkte vielmehr „die Mittelpunkte zweier Kreiſe ſind, welche ſich ſchneiden, alſo zum Teil ſich decken“ (a. a. O., S. 119 ff.). Nach ſeiner Auffaſſung iſt es Ritſchl nicht gelungen, die beiden Gedankenreihen der Erlöſung und des Reiches Gottes in der Durchbildung ſeines Syſtems zu einer organiſchen Einheit zu verbinden. Die folgenden Ausführungen, ſoweit ſie ſich auf Ritſchl beziehen, ſind zugleich als eine Widerlegung dieſer Auffaſſung gedacht. Es iſt jedoch zu bedenken, daß wir hier nicht das Ganze des Ritſchlſchen Syſtems, ſondern nur ſeine Erlöſungslehre zu betrachten haben. Von ſeinem Standort aus hat Joh. Weiß entſchieden etwas Richtiges geſehen. Es iſt in der Tat ſo, daß in gewiſſen Abſchnitten des Syſtems der Erlöſungs- und Reich-Gottes-Gedanke nicht ſo aufeinander eingeſtimmt ſind, daß der Leſer einen rein harmoniſchen Eindruck empfinge.

Digitized by Google

lebens hat er ſich als Gottgeſandter bewährt, wenn anders wir Gottes ewigen Ratſchluß dahin zu verſtehen haben, daß er von Anfang an über die ſporadiſche Entfaltung geiſtigen Lebens hinaus auf die Hervorbringung einer geiſtigen Welt gerichtet geweſen iſt (Über die Lehre von der Erwählung WW. I, 2, S. 476). Gerade darin offenbart ſich die eigentümliche Erlöſerwürde Jeſu, daß er ſich nicht als Urheber einer Philoſophenſchule oder als das Haupt einer neuen Sekte betrachtet hat, ſondern als Bringer einer Heilsbotſchaft, die dem Anſpruch nach die ganze Welt umfaßt [1]. Er wollte die Sünder ſelig machen. Die mit dem Bewußtſein der Sünde verbundene Unſeligkeit aufzuheben, iſt das ſtete Ziel ſeiner Wirkſamkeit geweſen. Dann aber mußte er eine Gemeinſchaft ſtiften, wenn anders er dieſes Ziel auf eine natürliche, d. i. eine menſchlichen Verhältniſſen entſprechende und menſchlichen Gemütern faßbare und eindringliche Weiſe erreichen wollte. Denn die Sünde, deren Folgen in religiöſer Beziehung er aufzuheben gekommen war, iſt ihm in der organiſierten Form der Gemeinſchaft entgegengetreten und deutlich geworden. Es iſt nur ein Nacherleben deſſen, was Jeſus fühlte, wenn wir im Chriſtentum den Gattungscharakter der Sünde ſo lebhaft betonen, wenn wir ſie auffaſſen als etwas „durchaus Gemeinſchaftliches, was nicht jedem einzelnen geſondert zukommt und ſich auf ihn allein bezieht, ſondern in jedem das Werk aller und in allen das Werk eines jeden iſt" (71, 2) [2]. Im Begriff, das Heil zu ſtiften, fand Jeſus ein Geſamtleben vor, in dem alle Tätigkeit des einzelnen nur ein Mithervorbringen und Erneuern der Sünde bedeutete, einen Bannkreis von Hemmungen, in den auch die Beſten hineingeboren waren und aus dem ſie von ſelbſt nicht herauskonnten (87, 3). Die Sünde iſt ihm als

1) Die Erlöſung dem ganzen menſchlichen Geſchlecht geordnet (83, 2) ... die göttliche Ordnung, nach welcher alle Menſchen in Beziehung mit dem Erlöſer ſollen geſetzt werden (108, 2).

2) „Es gehört zu den bleibenden Verdienſten Schleiermachers, daß er die Lehre von der Sünde nicht auf die Beobachtung des iſolierten Subjekts, ſondern auf die Beobachtung des gemeinſchaftlichen menſchlichen Lebens in ſeiner Geſamtheit und in ſeiner hiſtoriſchen Entwickelung geſtellt hat." W. Bender, Schleiermachers Theologie, Nördlingen 1876 und 1878, II, S. 436.

Digitized by Google

„Geſamttat“ (73, 2; 84, 2; 87, 3) und das mit ihr verbundene Schuldgefühl als „Gemeinbewußtſein“ (71, 3) entgegengetreten, und wie er ſelbſt „auf Veranlaſſung des Blindgeborenen Joh. 9, 3“ (76, 2) gegen die individuelle Auffaſſung der Sünde proteſtiert hat, ſo hat er anderſeits eben damit zugleich die Allgemeinheit der Erlöſungsbedürftigkeit ausgeſprochen und zur pſychologiſchen Vorausſetzung ſeiner Heilswirkſamkeit erhoben. Er hat damit gerechnet, daß in dem Menſchengeſchlecht ſich mit dem vertieften Bewußtſein der Sünde eine, wenn auch dunkle „Ahndung der Hilfe“ (71, 3), ein inniges Erlöſungsbedürfnis (83, 2) entwickeln müſſe. Es konnte und durfte ihm nicht genügen, dieſen Zuſammenhang an einzelnen zu erfahren, der Glaube an ſeine Erlöſermiſſion mußte ſein Urteil dahin beſtimmen, die Erlöſungsbedürftigkeit als ein Allumfaſſendes zu betrachten, wovon es keine Ausnahme gibt und wodurch es unmöglich wird, daß der einzelne, ihn übergehend, ſich an die Gattung um Abhilfe wende (71, 3).

Wenn alſo im Urteil Jeſu die Allgemeinheit der Sünde und des Schuldbewußtſeins auf der einen, die der Erlöſungsbedürftigkeit auf der anderen Seite feſtſtand und er ſich berufen wußte, an dieſe anknüpfend jenes aufzuheben, ſo konnte er das nur durch Gründung einer Gemeinde. Jedeandere Geſtaltung ſeiner Heilswirkſamkeit wäre nach der immanenten Ordnung der menſchlichen Dinge unfruchtbar und wirkungslos geblieben; zum mindeſten hätte ſie nicht an den Ernſt ſeiner Abſicht herangereicht. Hätte Jeſus ſich daran genügen laſſen, gelegentlich auf einzelne zu wirken, er wäre nie der Erlöſer geworden. Denn die von ihm ausgehende „Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins“ hat dadurch allein erlöſenden Wert bekommen, daß ſie ſich als beherrſchender Impuls eines neuen Geſamtlebens erwieſen hat. Dem Reich der Sünde mußte Jeſus ein Reich Gottes entgegenſetzen, wenn anders er die Sünde mit ihren Folgen innerlich überwinden, d. i. Erlöſer werden wollte. Denn eine beſtehende geiſtige Geſamtverfaſſung kann niemals durch Umbildung einzelner von Grund aus verwandelt werden, ſondern immer nur durch das Anſtreben eines neuen Geſamtlebens, das jenem erſten an innerer Kraft überlegen iſt. In dieſem Sinne iſt die Stiftung der Heilsgemeinde nicht ein beſonderer Akt neben

Digitized by Google

der Erlöſertätigkeit Jeſu, ſondern geradezu identiſch mit ihr (88, 2; 87, 3); wie auch der Glaube, nach evangeliſcher Auffaſſung wenigſtens, die eigentümliche Würde des Erlöſers nur innerhalb ſeiner Wirkſamkeit erkennt (§ 92).

Der Gedanke, daß Jeſus als Stifter des Heils gemeinſchaftbildend gewirkt habe, wiederholt ſich bei Ritſchl. Auch er beurteilt die Sünde als eine Gattungserſcheinung [1]) und demgemäß den von Jeſus unternommenen Kampf gegen die Sünde als einen Kampf gegen das Reich des Böſen, der einen ſiegreichen Ausgang nur haben konnte, wenn es Jeſu gelang, ein Reich des Guten aufzurichten, ein Reich Gottes, das dem Reich der Sünde (320. 322. 326) übermächtig entgegenwirkt. „Das Reich des Böſen mit ſeiner ungeheuren Macht kann zurückgedrängt und entwurzelt werden nicht ſchon durch einzelne Taten, wie gut und edel ſie auch ſein mögen ..., ſondern nur durch die überlegene Organiſation des Guten, in welcher der Wille Gottes nicht bloß in einzelnen blendenden Erſcheinungen zutage tritt, ſondern zu bleibender Herrſchaft kommt und von Generation zu Generation verſtärkt und ausgebreitet wird“ (Joh. Weiß, a. a. O., S. 133).

Aber Riſchl iſt noch weiter gegangen. Gemäß der ſtreng ethiſchen Richtung ſeines Denkens hat er die gemeinſchaftbildende Tätigkeit Jeſu nicht nur als das allein wirkſame Mittel zur erfolgreichen Durchführung ſeiner religiöſen Aufgabe betrachtet, ſondern zugleich als den konkreten Exponenten ſeiner Erlöſerwürde, als den bezeichnenden Inhalt ſeiner Heilswirkſamkeit. Schon 1876 ſchreibt er an Dieſtel: „Ich meine ..., daß die Lehre von der Verſöhnung durch Chriſtus als einer allgemeinen Wirkung durchaus reziprok iſt mit der Lehre von der Gemeinde der Gläubigen ..., ſo daß der Gedanke der Gemeinde als die Zweckbeſtimmung in den der Verſöhnung aufzunehmen und die letztere als Stiftung der Gemeinde zu begreifen iſt.“ (Mitgeteilt in „Albrechts Ritſchls Leben“ von Otto Ritſchl II, 47.) Jeſus iſt dadurch Erlöſer geworden, daß er das Reich Gottes geſtiftet hat (13).

1) Die Sünde eine „gemeinſame Richtung von vielen“ (^{2}324), ein „Netz“ (^{2}325) und „Gewebe“ (332) von Wechſelwirkungen!

In ſeiner Abſicht ſind die Verbürgung der Sündenvergebung an die Menſchheit und die Gründung der Gemeinde, deren Glieder in Gott als ſeinem Vater auch ihren Vater erkennen, gleich geltende Gedanken geweſen (519). Aus der Heilsabſicht Gottes heraus hat er die Gemeinde gegründet (516). Er iſt ſich bewußt geweſen, mit ſeiner gemeinſchaftbildenden Tätigkeit unmittelbar den Willen Gottes, d. i. ſeine religiöſe Miſſion zu erfüllen (424). Die Herrſchaft Gottes, die er verwirklichen wollte, konnte nur in einem Reiche Gottes zuſtande kommen, d. i. in einer Vereinigung der Menſchen durch das Motiv der Liebe (453). In dieſem Sinne hat Jeſus ſelbſt die Stiftung der Gemeinde des Gottesreichs als einen Dienſt gegen Gott in Gottes Sache betrachtet (424). In der Vereinigung der Menſchen im Reiche Gottes hat Jeſus den eigenſten Zweck Gottes als ſeine perſönliche Aufgabe ergriffen (366), wie denn die Geſtalt Jeſu religiös überhaupt erſt verſtändlich wird, wenn man erwägt, daß er in dem Selbſtzweck Gottes ſeinen perſönlichen Endzweck gefunden hat (439). Von der Gottheit Chriſti zu reden, hat nur Sinn in Beziehung auf die von ihm geſtiftete Gemeinde, als deren Haupt er durch dieſes Prädikat gefeiert wird [1]). „Daß die Rechtfertigung ihr nächſtes Objekt an der Gemeinde habe, und daß demgemäß die Gründung dieſer Gemeinde und die Stiftung der Sündenvergebung der identiſche Ertrag des geſamten Lebenswerkes Chriſti ſind, iſt das abſchließende Ergebnis, zu welchem Ritſchl die Lehre von der Rechtfertigung entwickelt hat" (Otto Ritſchl a. a. O., S. 221).

Das zweite Argument, in deſſen Verwertung ſich Schleiermachers und Ritſchls Gedanken begegnen, iſt der Hinweis auf die geiſtig-ſittliche Beſtimmtheit des von Chriſtus geſtifteten Heils. Die Übereinſtimmung der beiden Dogmatiker reicht hier noch weiter, als bei dem Hinweis auf die religiöſe Selbſtbeurteilung Jeſu. Sie bezieht ſich nicht nur auf die Ausbildung des Ge-

1) Chriſtus iſt erſt Gottmenſch unter dem Geſichtspunkt des Reiches Gottes, weil dieſe Größe und keine andere das direkte Korrelat des göttlichen Selbſtzweckes iſt, S. 438.

Digitized by Google

dankens überhaupt und den Entwurf im allgemeinen, ſondern reicht bis ins einzelne hinein.

Der religiöſe Wert der gemeinſchaftbildenden Tätigkeit Chriſti — eine unmittelbare Folge der geiſtig-ſittlichen Beſtimmtheit des von ihm geſtifteten Heils! Schleiermacher und Ritſchl haben übereinſtimmend darauf hingewieſen, daß die Erlöſung als geiſtig-ſittliches Gut keine ſachliche Aneignung duldet, ſondern perſönliche Hingebung erfordert. Es iſt kein ruhender Beſitz, ſondern enthält in ſich den Hinweis auf ein neues Lebensziel, die Mitarbeit am Reiche Gottes. Der Ausdruck „Mitarbeit“ beſagt aber ſchon, daß es ſich hier um eine gemeinſame Aufgabe handelt, die der einzelne nicht für ſich bewältigen kann, ſondern immer nur im Bunde mit den andern. Iſt demnach das von Chriſto geſtiftete Heil in ſeiner entſcheidenden Abzweckung auf ein gemeinſames Wollen und Handeln gerichtet, ſo ergibt ſich der Heilswert ſeiner gemeinſchaftbildenden Tätigkeit von ſelbſt.

Des näheren iſt dieſer Zuſammenhang bei Schleiermacher und Ritſchl in folgenden Gedankengängen entwickelt:

1. Das Heil in Chriſto ſetzt als geiſtiges Gut nicht nur Empfänglichkeit, ſondern immer zugleich ein gewiſſes Maß von Selbſttätigkeit voraus.

2. Als ſittliches Gut lenkt es die Selbſttätigkeit auf das höchſte Lebensziel, die Mitarbeit am Reiche Gottes. Darum kann es ſich nur in einer Gemeinſchaft durchſetzen; darum hat die gemeinſchaftbildende Tätigkeit Jeſu unmittelbar religiöſen Wert.

(1) Daß das Heil in Chriſto ein geiſtiges Gut ſei, nicht eine phyſiſch-hyperphyſiſche Gabe im Sinne der alten Kirche, iſt Schleiermacher und Ritſchl von vornherein feſtſtehend. Erlöſung und Verſöhnung oder, mit Ritſchl zu ſprechen, Rechtfertigung und Verſöhnung ſind keine „mechaniſchen Vorgänge“ (Ritſchl, 33), ſondern etwas „ſchlechthin Innerliches“ (Schleiermacher, § 101, 3). Daher kann von einer dinglichen Übertragung keine Rede ſein, eine gratia infusa gibt es nicht. Denn noch nie iſt ein geiſtiges Gut in völliger Paſſivität angeeignet worden. Der Erwerb des Heils in Chriſto knüpft ſich vielmehr immer in irgendeinem Maße an die Selbſttätigkeit. Der Gnadenſtand der Er-

Digitized by Google

löſten, ſagt Schleiermacher, iſt nichts anderes als ihre Tätigkeit in dem von Chriſtus geſtifteten Geſamtleben (90, 1). Denn keine Veränderung in einem Lebendigen iſt ohne eigene Tätigkeit, ohne welche daher, auf vollkommen leidentliche Weiſe, auch keine Einwirkung eines andern kann aufgenommen werden (91, 1). Dementſprechend iſt die Erlöſung auch da erſt wirkſam, wo ſie die zur eigenen Tat gewordene Tat des Erlöſers iſt (100, 1). Schleiermacher redet in dieſem Zuſammenhang geradezu von einem „Taterzeugen“, um anzudeuten, daß alles, was von Jeſus ausgeht, die Selbſttätigkeit in Bewegung ſetze [1]).

Dasſelbe ſagt Ritſchl in ſeiner Sprache. Das Heil in Chriſto iſt ihm nichts weniger als ein paſſiver Beſitz (488) oder ein Gegenſtand myſtiſcher Kontemplation (166). Als geiſtiges Gut ſetzt es vielmehr eine entſprechende Selbſttätigkeit voraus, in der allein es angeeignet und wirkſam werden kann (30. 34). In der Rechtfertigung und Verſöhnung iſt das Bewußtſein der Beruhigung immer zugleich mit dem eines Antriebes verbunden (491) [2]). Warum? Schleiermacher hatte geantwortet: Weil die Ordnung des geiſtigen Lebens es ſo fordert. Ritſchl iſt darin ganz ſeiner Meinung. Aber er hat noch einen zweiten Gedanken, eine ſpezifiſch religiöſe Antwort. Das Chriſtentum im reformatoriſchen Sinne kann gegen die Beziehung zur Welt nicht gleichgiltig ſein. In dieſem Zuſammenhang entwickelt Ritſchl den großen Gedanken, daß das von Chriſtus geſtiftete Heil, nämlich das auf der Sündenvergebung beruhende ſelige Bewußtſein der Gotteskindſchaft ſich im Umgang mit der Welt als ein Hochgefühl innerer Unabhängigkeit und Überlegenheit gegen dieſelbe manifeſtiere (4. 30. 473. 476. 487 u. ö.). Dieſe Freiheit eines Chriſtenmenſchen iſt nicht im Sinne der Myſtik als Weltverneinung zu verſtehen, ſondern

1) Vgl. § 108, 6. Da das Leben des Erlöſers ... nur Tätigkeit iſt, ... ſo kann auch in der Gemeinſchaft ſeines Lebens kein Moment bloß Leiden ſein. ... Die Selbſttätigkeit in der Lebensgemeinſchaft Chriſti beginnt alſo mit dem Aufgenommenwerden in dieſelbe.

2) S. 14: Das Chriſtentum die vollendete ... Religion, welche auf Grund des erlöſenden ... Lebens ihres Stifters den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in ſich ſchließt.

Digitized by Google

mit Luther als geiſtige Weltbeherrſchung. Sie iſt daher auch nicht durch Kontemplation und Askeſe zu erreichen, ſondern allein durch ein entſprechend aktives Verhalten der Gläubigen (Geſch. des Pietismus II, 11). Freiheit im höheren Sinne kann nur als Selbſttätigkeit erſcheinen, vollends die höchſte Freiheit, wie ſie in der Erlöſung angebahnt und erſtrebt wird.

(2) Auf dieſen Prämiſſen ruht der entſcheidende Gedanke, daß das Heil in Chriſto die Selbſttätigkeit, die es zu ſeiner Aneignung erfordert, gleichzeitig in eine beſtimmte Richtung weiſt, nämlich als ſittliches Gut auf das höchſte Lebensziel, die Mitarbeit am Reiche Gottes. Wiederum ſind die Ergebniſſe Schleiermachers und Ritſchls weſentlich dieſelben.

Das Heil in Chriſto kommt letztlich von Gott. Darum, ſagt Schleiermacher, kann es die Selbſttätigkeit nur in der Richtung des göttlichen Willens anregen. Gott aber will ſeine Herrſchaft oder ſein Reich. Darum wird die Arbeit am Reiche Gottes überall da als höchſtes Lebensziel erſcheinen, wo die Erlöſung zur vollendeten Auswirkung gekommen iſt. Mit dem lebendigen Glauben an Chriſtus iſt gleichzeitig das Wollen des Reiches Gottes begründet (121, 1). Ein feſter, beharrlicher Wille aber treibt Handlungen hervor [1]). Und ſo entſtehen jedem Gläubigen aus ſeiner Stellung in der Welt nach Maßgabe der ſeinem Willen zu Gebote ſtehenden Kräfte und ſeiner Kunde von dem Zuſtande ſeines Kreiſes Aufforderungen zur Tätigkeit für das Reich Gottes (112, 4). Darum iſt die chriſtliche Frömmigkeit in ihrer genuinen Geſtalt nicht ſowohl äſthetiſch-kontemplativ, als vielmehr teleologiſch gerichtet, d. i. ſo, daß in ihr die vorherrſchende Beziehung auf die ſittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemütszuſtände bildet (9, 1) und den Momenten der Andacht ein Seligkeitsgehalt nur dann zugeſprochen wird, wenn ſie irgendwie in Gedanken oder Tat übergehen (87, 2) [2]). Denn die erlöſende

---

1) „Es wäre gegen die Natur, daß lebhafte Gedanken und ſtarke Gemütserregungen nicht ſollten einen freilich nach dem Grade der Verwandtſchaft ſtärkeren oder ſchwächeren Einfluß auf gleichzeitige Handlungen äußern“ (110, 2).

2) In demſelben Sinne äußert ſich Schleiermacher in der „Chriſt-

Tätigkeit Chriſti ſtiftet eine dem Sein Gottes in ihm entſprechende Geſamttätigkeit für alle Gläubigen, wie das verſöhnende Element, nämlich die Seligkeit des Seins Gottes in ihm, ein ſeliges Geſamtgefühl für alle Gläubigen ſtiftet (101, 2). Das im Chriſtentum ſo bedeutende, ja alles unter ſich befaſſende Bild eines Reiches Gottes [1]) iſt nur der allgemeine Ausdruck davon, daß im Chriſtentum aller Schmerz und alle Freude nur inſofern fromm ſind, als ſie auf die Tätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden (9, 2). Die Tätigkeit im Reiche Gottes iſt als die wirkſame Erſcheinungsform des von Chriſtus geſtifteten Heils die gemeinſame Aufgabe aller Gläubigen. Eine gemeinſame Aufgabe aber ſchafft immer zugleich Gemeinſchaft, nicht nur wegen der Gleichheit des Strebens, ſondern auch weil jeder einzelne der Unterſtützung und Ergänzung bedürftig iſt (125, 1) und dementſprechend in dem Maß, als ſich das mit dem lebendigen Glauben an Chriſtus verbundene Wollen des Reiches Gottes in ihm beſtimmt geſtaltet und in einem Zuſammenhang von Zweckbegriffen entwickelt, auch die verwandten Kräfte in Anſpruch nehmen muß (121, 1). Wenn alſo Jeſus gemeinſchaftbildend gewirkt hat, ſo bedeutet dieſe Tätigkeit erſt den folgerechten Abſchluß ſeiner Heilswirkſamkeit. Es konnte gar keine erlöſende Wirkſamkeit auf einzelne ſtattfinden; es mußte ſtets zu einer Gemeinſchaft kommen (113, 2) [2]).

---

lichen Sitte", indem er erklärt, daß die Annäherung an den Zuſtand der Seligkeit nur durch das wirkſame Handeln hervorgebracht werde, während das darſtellende Handeln als ſolches nichts zur Seligkeit beitragen könne (WW. I, 12, S. 533. Vorleſ. 1826/27).

1) Derſelbe Gedanke in der 3. Aufl. der „Reden", wo es heißt, im Chriſtentum werde alles darauf zurückgeführt, wie ſich der Menſch zu dem Reich Gottes verhalte. Pünjer, S. 178.

2) Dieſes „Müſſen" hat Schleiermacher gelegentlich in einer Weiſe betont, die die Entſtehung der chriſtlichen Kirche geradezu als die unvermeidliche Folge eines geiſtigen Naturprozeſſes erſcheinen läßt. Das Gattungsbewußtſein und der Trieb zur Mitteilung, beide tief im Weſen des Menſchen begründet, führen dahin, daß das fromme Selbſtbewußtſein in ſeiner Entwickelung notwendig auch Gemeinſchaft wird (6, 2). „Da der menſchlichen Natur die Gemeinſchaft etwas Weſentliches iſt, ſo liegt ſchon hierin

Zu demſelben Ergebnis iſt auch Ritſchl gelangt. Er hatte das Heil in Chriſto für die Dauer des irdiſchen Daſeins aufgefaßt als die Erzeugung der religiöſen Unabhängigkeit von der Welt und ihrem Gange. Dieſen Gedanken ergänzt er jetzt dahin,

---

die Vorausſetzung einer wirkſamen Tendenz zu einem neuen Geſamtleben" (110, 1). Die geſchichtliche Abſicht Jeſu, zum Zweck der Erlöſung eine Gemeinſchaft hervorzubringen, hat dann nur noch eine untergeordnete Bedeutung. „Daher auch nicht einmal nachgewieſen zu werden braucht, wann und wie er ſie eigentlich geſtiftet; ſondern das *Sichorganiſieren, wie wir es in allen geiſtigen Beziehungen kennen*, gehört ſchon mit zu dem Naturwerden des Übernatürlichen in ihm" (113, 2). Hiernach ſcheint es in der Tat, als werde die im Text entwickelte *teleologiſche* Betrachtungsweiſe hin und her von einer *mechaniſtiſchen* Auffaſſung durchkreuzt. Aber es ſcheint nur ſo. In Wahrheit haben wir hier nicht zwei entgegengeſetzte Auffaſſungen, ſondern offenbar zwei Betrachtungsweiſen, die ſich gegenſeitig *ergänzen* ſollen. Denn in demſelben Satze, der die Bedeutung des Organiſationstriebes für die Entſtehung der Jüngergemeinde ſo ſtark betont, erklärt Schleiermacher ausdrücklich: Das Weſen dieſes Organismus muß ſich *ganz* begreifen laſſen teils aus der *Tätigkeit* Chriſti, wie ſie ſich auch auf die einzelnen richtete, die hier ſeine Organe wurden, teils aus ſeiner eigentümlichen *Würde*, welche ſich in dieſem Organismus als Gegenſatz gegen die Welt darſtellen ſollte (113, 2). Es bleibt alſo dabei, daß die Heils*ſtiftung* und die Heils*gemeinde* geſchichtlich und religiös zuſammengehören. Nicht um dieſen Zuſammenhang zu lockern, ſondern um ihn zu befeſtigen, hat Schleiermacher ſeine einfache und durchſichtige Auffaſſung nachträglich kompliziert. Seiner ganzen Art zu denken widerſtrebte es offenbar, das Werden der chriſtlichen Kirche auf einen Willensakt Jeſu zurückzuführen, der möglicherweiſe als *Willkürakt* gedeutet werden konnte. Daher ſein Beſtreben, die Heilsgemeinde zugleich als einen Organismus darzuſtellen, der mit den *Bildungsgeſetzen alles geiſtigen Lebens* im Einklang ſteht. So dient der ſcheinbare Widerſpruch in den Formeln letztlich dazu, die eigentümliche Höhenlage der Schleiermacherſchen Betrachtungsweiſe zu kennzeichnen. Der hier zu uns redet, iſt derſelbe Schleiermacher, der die rationaliſtiſche Kategorie der Vorbildlichkeit verwirft, weil ſie ihm an die einzigartige Würde des Erlöſers nicht heranreicht, und der es doch ebenſo entſchieden ablehnt, in Jeſu Erſcheinung und Wirkſamkeit mit den Supranaturaliſten etwas „ſchlechthin Übernatürliches oder Übervernünftiges" zu erblicken. — Vergleiche zur Sache noch *Stephan*, a. a. O., S. 34, 63 und 133. Doch ſind die von ihm beigebrachten Parallelen aus der Pſychologie und der philoſophiſchen Sittenlehre, zumal wenn man ſie in ihrem urſprünglichen Zuſammenhang betrachtet, wenig einleuchtend.

Digitized by Google

daß man jene innere Freiheit gegenüber der Welt nur erleben könne in einer hingebenden Tätigkeit für das Reich Gottes (481 ff.). Das iſt die eigentümliche Ordnung des Chriſtentums. Das Heil, welches Gott der Menſchheit durch Chriſtus geſtiftet hat, gilt nur für den, der den Endzweck Gottes, die Verwirklichung ſeines Reiches, mit heiligem Eifer ergreift und mit aller verfügbaren Kraft an dieſer großen, weltumfaſſenden Aufgabe mitarbeitet. In dieſem Sinne iſt das ewige Leben und die Seligkeit, wie ſie in der Erhebung des Selbſtgefühls über die Welt erfahren wird, identiſch mit der Motivierung des Handelns durch den überweltlichen Zweck des Gottesreichs (487) [1]): alſo aufs Handeln kommt es an, auf *gemeinſames* Handeln nach einem gemeinſamen Endziel hin. Denn das Chriſtentum iſt die vollendet geiſtige und ſittliche Religion, welche den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in ſich ſchließt, das auf die ſittliche *Organiſation*, auf die extenſiv und intenſiv umfaſſendſte Verbindung der Menſchen [2]) gerichtet iſt (14). So iſt der Erlöſungsprozeß als Aufrichtung jener himmliſchen Freiheit *von* der Welt, die ſich als Herrſchaft *über* die Welt zu erkennen gibt und nur in der gemeinſamen Arbeit am Reiche Gottes erlebt wird, durch und durch auf Austauſch und Gemeinſchaft angelegt (490). Dies entſpricht auch der allgemeinen Erfahrung, daß jeder geiſtige Erwerb durch die unmeßbare Wechſelwirkung der Freiheit des einzelnen mit den anregenden oder leitenden Eindrücken aus der Gemeinſchaft mit anderen hervorgebracht wird (557). Die entſcheidende Folgerung ergibt ſich von ſelbſt: Jeſus der Erlöſer als Stifter der Gemeinde des Gottesreichs [3]).

1) Vergleiche noch folgende Sätze: Das Kriterium der Freiheit und Unabhängigkeit von der Welt iſt die Motivierung des Handelns durch die allgemeine Liebe, S. 483. Die höchſte Stufe der Freiheit wird demnach diejenige ſein, auf welcher der allgemeinſte Zweck der Verbindung der Menſchen zum perſönlichen Endzweck gemacht wird, S. 484. Die Freiwilligkeit des Handelns auf den Zweck des Reiches Gottes iſt mit der religiöſen Freiheit über die Welt gleichartig, S. 485.

2) Dieſer Ausdruck S. 481.

3) Vgl. S. 13: Es iſt ein und derſelbe Erfolg, in welchem ſeine Jünger in ihm den Leiter des Gottesreichs und Gott als ihren Vater erkennen.

Digitized by Google

III.

Die Einmütigkeit, mit welcher Schleiermacher und Ritſchl in der Lehre von der Heils*ſtiftung* den Begriff der Kirche und der Gemeinde betont haben, erſtreckt ſich an einem wichtigen Punkte auch auf die Lehre von der Heils*erfahrung*. Beide Dogmatiker ſind darin einig, daß das Erlöſungsbewußtſein ſich nur in dem neuen Geſamtleben, um mit Schleiermacher zu reden, oder in der chriſtlichen Gemeinde, wie Ritſchl ſagt, vollſtändig und zuverläſſig auswirken könne. Der einzelne Gläubige iſt, *objektiv* betrachtet, immer an dieſe Inſtanz gebunden. Überſpringt er ſie dennoch, ſo läuft er Gefahr, eine willkürliche Verzerrung des Chriſtentums und des in ihm ſich darſtellenden Erlöſungsbewußtſeins mit dem Chriſtentum ſelbſt zu verwechſeln.

Wer das von Chriſtus geſtiftete Heil an ſich erfahren will, darf nie vergeſſen, daß es eine chriſtliche *Kirche* gibt, in der jene Stiftung urſprünglich fortlebt, in der ſie authentiſch exiſtiert und objektiv faßbar wird. Das iſt die gemeinſame Denkweiſe Schleiermachers und Ritſchls.

Für Schleiermacher iſt die vom Heiligen Geiſt beſeelte chriſtliche Kirche in ihrer Reinheit und Vollſtändigkeit das vollkommene Abbild des Erlöſers (§ 125). Unter Kirche verſteht er dabei nichts anderes als die Gemeinſchaft der Gläubigen (113, 1), die als ſolche rein geiſtig organiſiert, d. i. durch ein eigentümliches Innenleben primär beſtimmt iſt und erſt infolge davon auch äußerlich als ein Ganzes neben anderen erkennbar wird [1]. Kirche iſt die Gemeinde Chriſti in ihrer geſchichtlichen Kontinuität von den erſten Anfängen bis zur Gegenwart [2]. In dieſem Sinne

---

1) Vgl. § 6, 4: Kirche iſt jede relativ abgeſchloſſene fromme Gemeinſchaft, welche einen innerhalb beſtimmter Grenzen ſich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbſtbewußtſeins und eine innerhalb derſelben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, ſo daß irgendwie zu beſtimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher einzelne dazu gehört und welcher nicht.

2) Im allgemeinen iſt Schleiermacher durchaus dagegen, die Gemeinde Chriſti der chriſtlichen Kirche entgegenzuſetzen, etwa in dem Sinne, daß jene

Digitized by Google

repräſentiert ſie den Inbegriff deſſen, was durch die Erlöſung in die Welt geſetzt iſt (§ 113). Und wie in ihr der auf das Reich Gottes gerichtete Wille gleichſam verkörpert erſcheint (116, 3), ſo ſtellt ſie ſich gleichzeitig dar als „Träger und Fortbeweger der Erlöſung durch Chriſtum" (§ 170, 1), als das eigentümliche Organ, in dem die Stiftung Chriſti lebendig und wirkſam fortlebt [1]). Die chriſtliche Kirche iſt es geweſen, die das Bild des Erlöſers geſchichtlich fixiert und im Laufe der Jahrhunderte einer Generation nach der andern überliefert hat, bis zum heutigen Tage [2]). In ihrem Schoße iſt der Kanon entſtanden, jene unvergleichlich wertvolle Urkundenſammlung, ohne welche ein Chriſtentum in der Gegenwart gar nicht denkbar wäre (88, 2). In ihr wird das Evangelium vom Erlöſer auch heutigestags noch verkündet; ſie hat ſich an der einmaligen großen Leiſtung nicht genügen laſſen, ſondern in ihr nur die Vorausſetzung für eine höhere, nie zu vollendende Aufgabe geſehen [3]). In ihrer eigentümlichen Würde repräſentiert ſich die chriſtliche Kirche durch den Beſitz der heiligen Schrift und den Dienſt am göttlichen Wort (§§ 128—135). Sie iſt der eigentliche Ort für die Mitteilung und Verbreitung der Erlöſertätigkeit Chriſti (11, 4). In gleicher

das Ideal, dieſe die empiriſche Wirklichkeit umfaßt. Vergleiche ſeine Ausführungen über ſichtbare und unſichtbare Kirche § 148 ff.

1) „Zur Eigentümlichkeit der proteſtantiſchen Anſicht von der chriſtlichen Kirche gehört es weſentlich, daß wir uns dieſe als ein bewegliches Ganze denken, als ein ſolches, das der Fortſchreitung und Entwickelung fähig iſt, nur ... daß wir niemals zu denken vermögen, es könnte in der chriſtlichen Kirche eine Vollkommenheit angeſtrebt oder dargeſtellt werden, die über die in Chriſto gegebene hinausginge, ſondern daß jede Fortſchreitung nichts ſein kann, als ein richtigeres Verſtehen und vollkommeneres Aneignen des in Chriſto Geſetzten." („Chriſtliche Sitte", WW. I, 12, S. 72).

2) Das Bild Chriſti eine Geſamttat und ein Geſamtbeſitz der Gemeinde, § 88, 3. Die im Geſamtleben fixierte Auffaſſung Chriſti, § 122, 3.

3) Vergleiche hierzu aus der „Chriſtlichen Sitte" die ſchönen Ausführungen über die pädagogiſche Bedeutung der chriſtlichen Kirche (die Kirche als „Schule zur Erhöhung der Willensrichtung in den einzelnen" und als „Schule zur Erhöhung des Vorſtellungsvermögens in den einzelnen") WW. I, 12, S. 388—397.

Digitized by Google

Eigenſchaft verwaltet ſie auch die Sakramente, indem ſie ſich bewußt iſt, in ihrer Ausübung, d. i. in Taufe und Abendmahl die Anknüpfung und Erhaltung der Gemeinſchaft mit Chriſto nach ſeinen Anordnungen und in ſeinem Sinne feſtzuhalten (§§ 136 bis 143). Endlich erſcheint die eigentümliche Hoheit der Kirche im Amt der Schlüſſel und im Gebet im Namen Jeſu (§§ 144 bis 147). Im Amt der Schlüſſel, ſofern ſie beſtimmt, was zum chriſtlichen Leben gehört und über jeden einzelnen nach Maßgabe ſeiner Angemeſſenheit zu dieſen Beſtimmungen verfügt — und im Gebet im Namen Jeſu, ſofern ſie dasſelbe für ihre ſpezifiſchen Aufgaben und Ziele in Anſpruch nimmt.

Die Kirche allein macht ſelig (113, 3), nämlich in dem Sinne, daß das perſönliche Erlöſungsbewußtſein des einzelnen normalerweiſe ſtets durch ihre Wirkſamkeit vermittelt iſt. Ohne die Exiſtenz der chriſtlichen Kirche gäbe es keine perſönliche Gemeinſchaft mit Chriſtus, folglich auch keine Seligkeit für den einzelnen. Nur aus dem Geſamtleben kommen die Anregungen, aus denen die Aufnahme des einzelnen in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus hervorgeht (106, 2; vgl. 122, 3). Der Einfluß (108, 2) und die Gewalt (110, 1) der chriſtlichen Gemeinde können in dieſer Beziehung nicht leicht zu hoch bewertet werden, und die ſo häufig ausgeſprochene gegenteilige Anſicht zeugt nur von einem mangelhaften Verſtändnis des Chriſtentums. Es gibt keine Erlöſung durch Chriſtum außerhalb des von ihm geſtifteten Geſamtlebens, ſo daß der Chriſt dieſes entbehren und gleichſam mit Chriſto allein ſein könnte (87, 3). Das wäre ein unchriſtlicher Separatismus (120, 3), eine atomiſtiſche Anſicht (120, 2), die, den geſchichtlichen Charakter des Chriſtentums verkennend, das Weſen des Chriſtentums zerſtört und durch ihr Iſolierungsſtreben die Mitteilung der Erlöſung geradezu in Frage ſtellt (87, 3) [1]. Mit Nachdruck weiſt Schleiermacher die Anſchauung derer als magiſch ab, die die Heilserfahrung mit bewußter Übergehung der Gemeinde der unmittelbaren Einwirkung Chriſti auf den

1) Vergleiche die geſchichtliche Widerlegung des Separatismus im „Leben Jeſu“, S. 304.

einzelnen Gläubigen zuſchreiben. Er behauptet ſogar, daß dieſe ſeparatiſtiſche Anſicht nahe an das Doketiſche ſtreife, weil man den Sinn des irdiſchen Daſeins Jeſu nicht einſehe, wenn das Erlöſungsbewußtſein ganz und gar auf die perſönliche Berührung mit dem verklärten Chriſtus zurückgehe (100, 3; vgl. 101, 3). Demgegenüber bleibt er dabei, daß die Vereinigung eines einzelnen mit Chriſtus nicht zu denken iſt ohne ſeine Vereinigung mit den Gläubigen (141, 1). Die Erlöſung durch Chriſtus iſt immer auf die Vermittelung ſeiner religiöſen Gemeinſchaft angewieſen (88, 2). Da die chriſtliche Frömmigkeit in keinem einzelnen für ſich entſteht, ſondern nur aus der Gemeinſchaft, ſo gibt es auch ein Feſthalten an Chriſtus nur mit einem Feſthalten an ſeiner Gemeinſchaft (24, 4).

Der Gedanke, daß nur in der chriſtlichen Kirche das Erlöſungsbewußtſein ſich voll entfalten könne, iſt auch von Ritſchl mit größtem Nachdruck verfochten worden. In der Konſequenz dieſes Gedankens geht er ſogar noch weit über Schleiermacher hinaus. Davon wird ſpäter zu reden ſein. Hier iſt zunächſt feſtzuſtellen, daß Ritſchl da, wo er ſeine Hochſchätzung der chriſtlichen Kirche zum Ausdruck bringt, in weſentlicher Übereinſtimmung mit Schleiermacher die Kirche als Gemeinſchaft der Gläubigen verſteht [1]). Die weſentliche Identität der beiden Begriffe zeigt ſich ſchon darin, daß er an zahlreichen Stellen, wo er die Kirche meint, ſtatt deſſen einfach „Gemeinde“ ſagt [2]). Kirche iſt die Gemeinde des Gottesreichs (407. 437. 443. 384), die Gemeinde der Kinder Gottes (533. 542. 574). Den religiöſen Inhalt des Kirchenbegriffs hat Ritſchl mit größtem Nachdruck hervorgehoben und gleichzeitig lebhaft betont, daß der rechtliche Kirchenbegriff, den er daneben allerdings anerkennt, nur als eine Folge des religiöſen zu verſtehen ſei und darum im evangeliſchen Chriſtentum keine ſelbſtändige Geltung beanſpruchen dürfe [3]). In dieſem Sinne, als legitime

1) Vgl. S. 519: Kirche = Gemeinde der an Chriſtus Glaubenden. Siehe die folgenden Anmerkungen.

2) §§ 56—61 (S. 512—574) paſſim.

3) Die Unterſcheidung zwiſchen dem religiöſen und dem rechtlichen Kirchenbegriff iſt angedeutet S. 518, näher ausgeführt in der „Geſchichte des Pietismus“

Digitized by Google

Fortſetzung der Religionsgemeinde Chriſti, zu der eine rechtliche Verfaſſung nur ſoweit gehört, als ſie aus der religiöſen Be-

---

und im „Unterricht in der chriſtlichen Religion". Folgende Sätze ſind hier beſonders hervorzuheben. Die Wertſchätzung der *Gemeinde oder Kirche Chriſti* gehört notwendig in die *religiöſe* Geſamtanſchauung des Chriſtentums. Dies gilt nicht nur, ſofern ſie auf das *Reich Gottes* als höchſtes Gut und gemeinſame Aufgabe hingewieſen iſt, ſondern auch, ſofern ſie als *Gemeinde des Glaubens und der Gottesverehrung* durch das Wort Gottes geleitet wird. ... Darum iſt es notwendig auch im evangeliſchen Sinne, die Kirche unter dieſen Merkmalen zu glauben. ... Allein im evangeliſchen Sinne glaubt man die Kirche ſo, indem man die *rechtlichen Formen*, in denen ſie übrigens exiſtiert, *außer acht läßt*. ... Der Glaube bezieht ſich auch auf die Kirche als die *Gemeinſchaft im heiligen Geiſt*. ... *Rechtsformen* aber ſind *keine Wertgrößen* für den religiöſen Glauben; von ihnen ſieht alſo derſelbe ab, indem er den religiöſen Wert der Kirche feſtſtellt (Unterricht[3], §§ 84 und 85). Während nach katholiſcher Auffaſſung die rechtliche und religiöſe Gemeinſchaft ſich decken, gilt im Proteſtantismus die gemeinſame Rechtsordnung der Kirche unbedingt nur als das Mittel für die Gemeinſamkeit der religiöſen Tätigkeit, oder dieſe wird ſtets dahin beurteilt, daß ſie über den Rahmen der Rechtsordnung hinausgeht und niemals von derſelben gedeckt wird (Geſch. d. P. I, S. 43 f.).

Als Korrelatbegriff für die Gemeinſchaft der Gläubigen tritt der Begriff der Kirche in Konkurrenz mit dem des Reiches Gottes, der gleichfalls auf dieſe Gemeinſchaft bezogen ſein will. Beide unterſcheiden ſich nach Ritſchl darin, daß jener mehr das kultiſche, dieſer mehr das ethiſche Element in der Gemeinſchaft der Gläubigen betont (R. u. V.[3], § 35, S. 270—275). Es ſind *dieſelben Anhänger Chriſti*, die einerſeits unter dem Begriff des Gottesreichs, anderſeits unter dem Begriff der gottesdienſtlichen Gemeinde oder Kirche zuſammengefaßt werden (270). *Kirche* ſind die an Chriſtus Glaubenden, ſofern ſie im Gebet ihren Glauben an Gott den Vater oder ſich für Gott als die ihm durch Chriſtus wohlgefälligen Menſchen *darſtellen*. *Reich Gottes* ſind die an Chriſtus Glaubenden, ſofern ſie, ohne Unterſchiede des Geſchlechts, Landes, Volkes aneinander zu beachten, gegenſeitig aus Liebe *handeln* und ſo die weltumfaſſende Gemeinſchaft der ſittlichen Geſinnung und ſittlichen Güter hervorbringen (271). Die Begriffe der Kirche und des Reiches Gottes ſind alſo nicht identiſch, aber auch nicht „indifferent" gegeneinander. Beide bedingen ſich gegenſeitig. Denn die Chriſten müſſen in den *gottesdienſtlichen Funktionen* als ſolche ſich kennen lernen, um die Anläſſe zu ihrer Verbindung durch das gegenſeitige Handeln aus Liebe ſich zu ſichern. Anderſeits dient der ganze Umfang dieſer *Tätigkeit* dazu, die Erhaltung und Ausbreitung der gottesdienſtlichen Gemeinſchaft zu unterſtützen. — Vergleiche

Digitized by Google

ſtimmung derſelben unmittelbar gefordert wird [1]), iſt ihm die chriſtliche Kirche das eigentliche Objekt der Gnadenverheißung (167) oder Rechtfertigungsgnade (533).

Die Verſöhnung mit Gott iſt als gemeinſame und ſtetige Beſtimmtheit des Verhältniſſes von Menſchen gegen Gott überhaupt nur erkennbar und wirkſam in der durch Jeſus Chriſtus gegründeten und von ſeiner ſpezifiſchen Wirkung abhängigen Gemeinde (563). Für die Gemeinde hat Chriſtus das Recht begründet, in der Sünde, welche als ſolche bereut wird, keine Hemmung der Gemeinſchaft mit Gott zu ſehen, ſondern trotz der Sünde die Gotteskindſchaft zu behaupten (529). In der Gemeinde iſt die Offenbarung Gottes in Chriſto wirkſam erhalten (Unterricht § 84), ſie übermittelt dem einzelnen die Kunde vom Heil (107). Man würde von einer Wirkung Chriſti auf die nachlebenden Geſchlechter nichts erfahren und nichts wiſſen, wenn nicht eine Gemeinde von Kindern Gottes auf ſeine Anregung hin beſtünde und ſich durch allen Wechſel der Zeiten fortpflanzte (530). Nur in der Gemeinde lebt die Gewißheit des Friedens mit Gott (477). Rechtfertigung und Sündenvergebung ſind Attribute der Gemeinde (512, 15, 20, 21, 24) [2]). Weil Chriſtus durch den Gehorſam bis zum Tode ſich in der Liebe Gottes behauptet hat, ſo iſt dadurch die verzeihende Liebe Gottes im voraus denen

---

zum Ganzen die Schleiermacherſche Unterſcheidung zwiſchen ſymboliſierendem (darſtellendem) und organiſierendem (wirkſamem) Handeln.

1) Die einzige Inſtitution, die unter dieſer Vorausſetzung ſicher zum Begriff der chriſtlichen Kirche gehört, iſt die Einrichtung des Predigtamts. Vergleiche „Unterricht in der chriſtl. Rel.“ [3], § 85: Nach ev. Anſicht ſind alle Attribute ſtaatlicher Art von dem Begriff der Kirche ausgeſchloſſen. Indem jedoch die gottesdienſtliche Gemeinſchaft als ſolche einer Rechtsordnung bedarf, iſt dieſelbe im weſentlichen auf das Beſtehen des Predigtamtes beſchränkt.

2) Exegetiſch ſucht Ritſchl dies ſo zu beweiſen, daß die Analogie der Opfer, nach welcher der Tod Chriſti beurteilt wird, auf eine Gemeinde hindeutet, der jenes Opfer gilt; II [3], S. 159 ff. 217 ff. „Nicht nur iſt der Geſichtskreis aller Briefe im N. T. durch den Gedanken der unter der Herrſchaft Chriſti lebenden Gemeinde der Gläubigen beherrſcht, ſondern als das Korrelat aller an den Opfertod geknüpften Wirkungen iſt ebenfalls die Gemeinde und niemals der einzelne Gläubige als ſolcher gedacht“ (S. 217).

Digitized by Google

ſichergeſtellt, welche ſeiner Gemeinde angehören. Sie iſt es, der die Stellung Chriſti zu Gottes Liebe angerechnet wird (516) [1]).

Aus dieſen Prämiſſen ergibt ſich, wie bei Schleiermacher, die Folgerung, daß die Exiſtenz und Wirkſamkeit der chriſtlichen Kirche die objektive Vorausſetzung darſtellt für jede individuelle Heilserfahrung. Der einzelne kann die von Chriſtus ausgehende eigentümliche Wirkung nur erfahren im Zuſammenhang mit der von Chriſtus gegründeten Gemeinde und unter der Vorausſetzung ihres Beſtehens. An dieſer Ordnung haftet die Gewißheit der göttlichen Gnade (545). Wie in der Abſicht Chriſti die Verbürgung der Sündenvergebung und die Gründung der Gemeinde gleich geltende Gedanken ſind, ſo iſt es auch in dem anerkannten Erfolge ſeines Wirkens identiſch, daß man der Sündenvergebung gewiß iſt und daß man zu der Gemeinde Chriſti gehört (519). Daß es uns keine Schwierigkeit macht oder daß wir es als ſelbſtverſtändlich anſehen, auf Gott unſer Vertrauen in der Art der Kinder zu ſetzen, rührt daher, daß wir in der chriſtlichen Gemeinde aufgewachſen und erzogen ſind (556 f.). Man iſt berechtigt zu der Gewißheit der Gotteskindſchaft neben dem eigenen Schuldgefühl, weil man zu der Gemeinde gehört, welche als die Gemeinde der Verſöhnung mit Gott durch Chriſtus gegründet iſt (557).

Gegen die Hochſchätzung der chriſtlichen Kirche, wie ſie in Schleiermachers und Ritſchls Gedankengängen übereinſtimmend

---

1) Eine überaus lebendige Darſtellung dieſes Gedankens findet man in dem ſchon einmal zitierten Briefe Ritſchls an Dieſtel (Albr. Ritſchls Leben II, 49). Dort ſchreibt er ſeinem Freunde: „Zu Weihnachten will ich hören, daß wir die ἄνθρωποι εὐδοκίας ſind, die erwählte Gemeinde dieſes Kindes, und ich will in Jubel verſetzt werden dadurch, daß die Höhe und Unſchuld dieſes Kindes auf uns, die Gemeinde, ausſtrahlt, ſei es auch nur in dem dramatiſchen Gemälde, das ſich in der Nachtbeleuchtung von der Tageswirklichkeit unſerer Sünde und unſeres Elends abhebt. Am Karfreitag will ich hören, daß wir die Gemeinde ſind, die durch die vollbrachte Verſöhnung geſtiftet iſt (vgl. R. u. V. [3], S. 536), zu Oſtern, daß wir die Gemeinde ſind, die Chriſtus mit ſich aus dem Tod geführt und mit ſich in den Himmel geſetzt hat, um durch ſie die Welt zu beherrſchen und mit ſich zu erfüllen, zu Pfingſten endlich, daß wir die Gemeinde ſind, durch deren bekennende Selbſttätigkeit alles begonnen wird, was Chriſtus in dieſer Welt erreichen ſoll."

Digitized by Google

hervortritt, gibt es nach der Auffaſſung beider Dogmatiker nur **einen** begründeten Einwurf, in deſſen Anerkennung und Abfertigung ſie wiederum einig ſind. Es iſt der Hinweis auf die vielfach unleugbare Korruption der chriſtlichen Kirche. Beide Dogmatiker ſind weit davon entfernt, dieſelbe als geſchichtliche Tatſache leugnen zu wollen. Zweifellos hat es in der chriſtlichen Kirche Epochen gegeben, wo ſie ärger geweſen iſt als die Welt, deren Heil in ihren Händen liegen ſollte. Zweifellos gibt es noch heute in der Kirche Mißſtände und Verirrungen, die gerade einen aufrichtigen Chriſten ernſtlich bekümmern müſſen. Vielleicht gar, daß während der ganzen noch zu erwartenden Dauer der chriſtlichen Kirche Verſtand und Gemüt über dieſen immer wiederkehrenden Erfahrungen nie ganz zur Ruhe kommen. Was aber Verſtand und Gemüt nicht vermögen, das ſoll der Glaube leiſten. Er wird jene dumpfe Reſignation nicht aufkommen laſſen, in der die Enttäuſchung und der Peſſimismus ihre Triumphe feiern. Er wird ſeinen ganzen Mut entfalten und auch unter ſchweren Hemmungen an der eigentümlichen Beſtimmung der chriſtlichen Kirche nie ganz verzweifeln. Schleiermacher hat dieſen Gedanken etwas abſtrakt formuliert, indem er auf die Erfahrung verweiſt, daß in allen jenen, wenn auch dem ſündigen Geſamtleben noch ſo ähnlichen Verwirrungen in der Kirche eine von der unſündlichen Vollkommenheit Chriſti, d. i. der Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins ausgehende Richtung geſetzt iſt, die zwar in jeder Erſcheinung, ja immer auch noch in der Aufſtellung der Begriffe des Wahren und Guten mehr oder minder dem Nichtſein anheimfällt, als Innerſtes aber oder als Impuls ihrem Urſprung angemeſſen iſt und ſich eben deshalb trotz aller Reaktionen auch in der Erſcheinung immer mehr herausarbeiten werde (88, 3). Er meint damit offenbar im weſentlichen dasſelbe [1]), was Ritſchl bei der

1) Vgl. **Clemen**, Schleiermachers Glaubenslehre, S. 80 f. **Stephan** bemerkt, daß Ritſchl Schleiermachers Gedanken doch wohl zu eng faſſe, indem er ſie weſentlich auf die theologiſchen Streitigkeiten innerhalb des Chriſtentums beziehe. Nach ſeiner Auffaſſung handelt es ſich vielmehr um das Verhältnis des Chriſtentums zur Kultur (a. a. O., S. 64 ff.). Doch ſind ſeine Ausführungen hier einigermaßen dunkel und wenig eindrucksvoll.

Digitized by Google

Interpretation dieſes ſchwierigen Satzes auch für ſich behauptet: Wenn auch in großen Gebieten der chriſtlichen Kirche das von Chriſtus wirkſam gemachte Gottesbewußtſein durch die Sünde in der Weiſe gehemmt wird, daß ſogar die Maßſtäbe des chriſtlich Wahren und Guten verderbt werden, ſo iſt doch ſolchen Erſcheinungen immer das zugute zu halten, daß in ihnen die Abſicht auf das richtige Chriſtentum als verborgener Antrieb wirkt (532).

Die Übereinſtimmung zwiſchen Schleiermacher und Ritſchl iſt demnach mit der poſitiven Hochſchätzung der chriſtlichen Kirche nicht erſchöpft. Sie erſtreckt ſich weiter auf die Art und Weiſe, wie beide Dogmatiker ihre Theſe gegen ſchwerwiegende Bedenken aufrecht erhalten.

IV.

Die bisherigen Unterſuchungen haben ergeben, daß Schleiermacher und Ritſchl in der Art, wie ſie den Begriff der Kirche und der Gemeinde mit dem Erlöſungsgedanken verbinden, einander viel näher ſtehen, als es bei einer flüchtigen Vergleichung zunächſt ſcheinen könnte und als Ritſchl ſelbſt geglaubt hat. Differenzen brechen erſt an dem Punkte hervor, wo die Frage nach dem ſubjektiven Verlauf des Heilsprozeſſes aufgeworfen wird. Hier gehen die beiden Dogmatiker freilich entſchieden auseinander. Der Gegenſatz, in dem ſie ſich von nun an befinden und der nach ſo weitgehenden Übereinſtimmungen zunächſt befremden mag, erklärt ſich ganz allgemein aus dem Umſtande, daß ſie aus gleichen Prämiſſen ungleiche Folgerungen gezogen haben — eine Erſcheinung, die ja auch ſonſt im geiſtigen Leben häufig genug begegnet.

Der Unterſchied zwiſchen Schleiermacher und Ritſchl beſteht, um es ganz kurz zu ſagen, darin, daß Schleiermacher das individuelle religiöſe Erleben, das perſönliche Innewerden der Seligkeit im Chriſtentum begleitet ſein läßt von einem eigentümlichen Diſtanzgefühl, einer gewiſſen Indifferenz gegen die Gemeinde, während Ritſchl nachdrücklich daran feſthält, daß in jedem wahren Moment religiöſer Erhebung im Chriſtentum der Gemeindegedanke lebendig und wirkſam ſei. Es bedarf wohl keines Be-

weiſes dafür, daß die größere logiſche Konſequenz auf ſeiten Ritſchls liegt. Die ſachliche Tragweite ſeiner Gedanken wird ſpäter zu unterſuchen ſein, desgleichen die Frage, wie weit etwa ſein Widerſpruch gegen Schleiermacher durch ſeine eigenen weiteren Ausführungen gemildert wird. Zunächſt kommt es darauf an, das Eigentümliche der Schleiermacherſchen Betrachtungsweiſe feſtzuſtellen und die Punkte zu nennen, an denen ſein Denken eine individualiſtiſche Richtung nimmt. Schleiermachers Hinneigung zum Individualismus iſt an vier Punkten nachweisbar, nämlich:

1. darin, daß er den Heilsprozeß am Individuum veranſchaulicht;

2. darin, daß er die Kirche mehrfach als die Summe oder das Produkt der einzelnen Gläubigen betrachtet;

3. darin, daß er der Kirche gelegentlich eine peripheriſche Stellung im Ganzen des Heilsprozeſſes zuweiſt;

4. in der bekannten Formel, daß im Proteſtantismus das Verhältnis des einzelnen zu ſeiner Kirche abhängig gedacht werde von ſeinem Verhältnis zu Chriſtus.

Dieſe vier Punkte ſind nicht unabhängig voneinander, ſondern bilden, wie man leicht ſieht, einen inneren Zuſammenhang. Die Anordnung iſt ſo getroffen, daß von Punkt zu Punkt eine Steigerung wahrgenommen werden kann.

(1) Der erſte Schritt, den Schleiermacher in der Richtung des Individualismus getan hat, beſteht darin, daß er den Verlauf des Heilsprozeſſes am Individuum veranſchaulicht. Der zweite Band der Glaubenslehre handelt bekanntlich in ſeinem erſten Abſchnitt von dem Zuſtande des Chriſten, ſofern er ſich der göttlichen Gnade bewußt iſt. Schleiermacher unterſcheidet dabei zwei Hauptſtücke. Das erſte handelt von Chriſtus, das zweite von der Art, wie ſich die Gemeinſchaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlöſers in der einzelnen Seele ausdrückt. Der Inhalt des Heilsbewußtſeins wird alſo am Individuum verdeutlicht. Es iſt die ganz perſönliche Berührung mit Chriſtus, deren Wirkungen in der Wiedergeburt und Heiligung zu erkennen ſind, in der Wiedergeburt, ſofern ſie den großen Wendepunkt bedeutet, der überall eintritt, wo eine Menſchenſeele in die Lebensgemeinſchaft

Digitized by Google

mit Chriſtus eingegangen iſt; in der Heiligung, ſofern ſie die ernſte Bereitſchaft darſtellt, die neue Bewußtſeinsrichtung in einer entſprechenden „Lebensform“ zu behaupten. Ausführlich wird innerhalb der Lehre von der Wiedergeburt unter den Begriffen der Rechtfertigung und Bekehrung die Wirkung der erlöſenden und verſöhnenden Tätigkeit Chriſti auf den einzelnen Gläubigen beſchrieben. Der Geiſt des Individualismus durchwaltet die ganze hier entworfene Darſtellung. Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott — dieſer Grundton Auguſtiniſcher Frömmigkeit klingt auch in Schleiermachers Chriſtentum an. Er iſt die Urſache dafür, daß ſeine Heilslehre ſich vielfach ungleich intimer geſtaltet hat, als man es nach den urſprünglichen Anſätzen erwarten ſollte.

(2) Schleiermacher hat hier ſelbſt eine Unebenheit empfunden. Unmittelbar nämlich, bevor er darangeht, den Heilsprozeß am Individuum zu veranſchaulichen, hat er in den Ausführungen über das königliche Amt Chriſti (§ 105) die Abzweckung des Heils auf die Gemeinde als das neue von Chriſtus geſtiftete Geſamtleben mit ungewöhnlichem Nachdruck betont. Er gibt daher auch zu (106, 2), daß der Leſer ein Recht habe, von ihm zunächſt eine Darſtellung dieſes neuen Geſamtlebens zu erwarten, rechtfertigt aber ſeine umgekehrte Anordnung damit, daß die Wiedergeburt und Heiligung der Gemeinde doch immer nur in den entſprechenden Erlebniſſen des einzelnen deutlich werde [1]), die deshalb auch im dogmatiſchen Aufbau voranzuſtellen ſeien. In dieſer Begründung [2]) kündigt ſich bereits an, was wir als das zweite Merkmal des Schleiermacherſchen Individualismus bezeichnet haben, nämlich eine Auffaſſung der Kirche, wonach ſie als die Summe oder das Produkt der einzelnen Gläubigen erſcheint. Es ſoll nicht geleugnet werden, daß Schleiermacher an nicht wenigen Stellen ſeiner Glaubenslehre einen energiſchen Anlauf nimmt, um die Kirche als eine innere Lebenseinheit darzuſtellen, die mehr iſt, als die Summe ihrer Teile. Hierher gehört z. B., daß er die

1) Daneben freilich erklärt er in einem ſpäteren Zuſammenhang die Veranſchaulichung des Heilsprozeſſes am Individuum ausdrücklich für eine „unvollſtändige Betrachtung“; § 122, 3.

2) Vergleiche auch § 90, 1.

Digitized by Google

Kirche wiederholt mit einem *Organismus* [1]) vergleicht (100, 2. 113, 2. 4), vor allem aber dies, daß er ſie mehrfach unter dem Bilde einer *moraliſchen Perſon* [2]) betrachtet (116, 1. 3. 121, 2. 125, 1). Ritſchl in ſeiner Schleiermacherkritik (R. u. V.^{3} I, 519) hat dieſe Züge ganz überſehen. Inſofern iſt ſeine Kritik ungerecht und ſelbſt der Korrektur bedürftig. Aber darin muß man ihm freilich zuſtimmen, daß Schleiermacher keine Anſtrengungen gemacht hat, um die angedeutete Gedankenreihe einheitlich durchzuführen. Es finden ſich daneben mehrfach Anſätze zu einer ganz anderen Betrachtung, nach welcher die Kirche vielmehr als die Summe oder das Produkt der einzelnen Gläubigen erſcheint. In erſter Linie iſt hier zu nennen der Leitſatz von § 115, wo es heißt: Die Kirche bildet ſich durch das *Zuſammentreten der einzelnen Wiedergeborenen* zu einem geordneten Auf- und Miteinanderwirken. So redet derſelbe Schleiermacher, der in § 105, 1 ausdrücklich gegen die Behauptung derer proteſtiert hat, die da ſagen, Chriſtus habe keine organiſche Gemeinſchaft beabſichtigt, ſondern dieſer Verein der Gläubigen ſei ſpäterhin ohne ſeine Anordnung entſtanden. Der Widerſpruch liegt auf der Hand. Er läßt ſich auch durch die freilich naheliegende Unterſcheidung zwiſchen der Kirche als einem werdenden und der Kirche als einem fertigen Gebilde nicht beſeitigen. Nimmt man hinzu einen Satz wie den, daß urſprünglich doch einzelne von Chriſtus ergriffen ſeien (§ 106, 2), und denkt man daran,

---

1) Siehe die Definition der Kirche in der Philoſ. *Sittenlehre*, § 289: Das Weſen der Kirche beſteht in der *organiſchen* Vereinigung der unter demſelben Typus ſtehenden Maſſe zur ſubjektiven Tätigkeit der erkennenden Funktion unter dem Gegenſatz von Klerus und Laien.

2) Zum Begriff der moraliſchen Perſon vergleiche die *Philoſ. Sittenlehre*, § 193 (Unterſcheidung zwiſchen phyſiſcher und moraliſcher Perſon; jene ein „beſtimmt gemeſſenes und beziehungsweiſe in ſich abgeſchloſſenes Naturganze", dieſe eine geiſtig-ſittliche Einheit, repräſentiert in der Familie und im Volk). Siehe auch die Abhandlung über die Lehre von der *Erwählung* 1819 (WW. I, 2, S. 458): In demjenigen Gebiet, in welchem einer mit mehreren eine *moraliſche Perſon* bildet, iſt er für ſich allein keine, ſondern weiſet jeden, der ihn doch als Perſon behandeln will, an die gemeinſame Perſon.

Digitized by Google

welchen Einfluß Schleiermacher dem Gattungsbewußtſein auf die Geſtaltung der Frömmigkeit zuſchreibt (6, 1. 110, 1. 113, 2 u. ö.), ſo kommt in der Tat ein ganz neuer Gedankengang heraus. Dann iſt der einzelne Chriſt der urſprüngliche Träger des Heilsbewußtſeins, die Kirche hingegen erſt das nachträgliche Produkt der einzelnen Gläubigen, in denen das Bedürfnis nach Mitteilung und Zuſammenſchluß erwacht iſt. Nun ließe ſich freilich die Tatſache dieſes Zuſammenſchluſſes ſelbſt wieder auffaſſen als ein Beweis für die überindividuelle Beſtimmtheit des von Chriſtus ausgehenden Heilsbewußtſeins — und Schleiermacher würde dem ſicherlich nichts entgegengeſetzt haben; aber im ganzen bleibt doch der Eindruck zurück, daß die Kirche erſt in zweiter Linie, nämlich als Summe und Produkt der einzelnen Gläubigen, Träger der Erlöſung heißen könne.

(3) Dann aber iſt es auch ſehr begreiflich, wenn Schleiermacher der Kirche gelegentlich eine peripheriſche Stellung im Ganzen des Heilsprozeſſes zuweiſt. Hier tritt uns zum drittenmal der individualiſtiſche Zug ſeiner Heilslehre entgegen. Es handelt ſich dabei um folgende Gedanken. Unter dem Titel „Entſtehung der Kirche“ hat Schleiermacher den Begriff der Erwählung in die dogmatiſche Betrachtung eingeführt und ausführlich entwickelt. Daß dieſer Gedanke nicht geeignet iſt, einen lebendigen Kirchenbegriff zu erzeugen, liegt auf der Hand. Die Geſchichte des Chriſtentums liefert unzählige Beiſpiele dafür, daß mit dem Bewußtſein der Erwählung ſich nur zu leicht ein religiöſer Ariſtokratismus verbindet, eine ausgeſprochene Vornehmheit gegen die Kirche, die man weit hinter ſich glaubt und am liebſten in Anführungszeichen nennen möchte. Das erſte große Beiſpiel dafür iſt die gnoſtiſche Bewegung des zweiten Jahrhunderts. Parallele Erſcheinungen ziehen ſich durch die ganze Kirchengeſchichte, bis zur unmittelbaren Gegenwart.

Nun iſt freilich ein Doppeltes zuzugeben. Erſtens hat Schleiermacher in der Tat mindeſtens *einen* energiſchen Anlauf genommen, um den Erwählungsgedanken auf die *Gemeinſchaft* zu beziehen. „Unſere Darſtellung“, erklärt er in § 120, 4 ausdrücklich, „weiß von keinem unbedingten Ratſchluß über einen einzelnen . . ., ſondern

Digitized by Google

erkennt nur einen unbedingten Ratſchluß, durch welchen nämlich das Ganze in ſeinem ungeteilten Zuſammenhang vermöge des göttlichen Wohlgefallens ſo iſt, wie es iſt. Keineswegs alſo, als ob der einzelne ſchon irgendwie und -was wäre abgeſehen von dieſem göttlichen Ratſchluß ..., ſondern jeder wird nur erſt, weil und inſofern ein ſolches und ſo wirkſames Element in dem Ganzen nach dem göttlichen Wohlgefallen geſetzt iſt; alſo wird jeder zu einem Gliede der chriſtlichen Gemeinſchaft bereitet, weil er als ein Gläubiger vorhergeſehen iſt.“ Das iſt das eine, woran man erinnern muß, um Schleiermacher gerecht zu werden. Zweitens aber kann auch darüber kein Zweifel ſein, daß der Erwählungsgedanke gerade in der Schleiermacherſchen Ausprägung eine echt religiöſe Wurzel hat, ſofern er ſich nämlich aus dem Vorſehungsglauben entwickelt. Aber darin unterſcheidet ſich eben der Erwählungsgedanke von dem der Vorſehung, daß er leicht dazu verführt, die Bedeutung der Gemeinde zu unterſchätzen, wozu der Vorſehungsglaube an ſich keinen Anlaß gibt. Schleiermacher iſt dieſer Verſuchung in der Tat nicht entronnen, und ſo iſt es gekommen, daß er der Kirche gelegentlich eine peripheriſche Stellung im Ganzen des Heilsprozeſſes anweiſt. Um den Begriff der Erwählung deutlich zu machen, unterſcheidet er — im Gegenſatz zu den parallelen Ausführungen in der „Chriſtlichen Sitte“, wo er die Kirche ausdrücklich „aus dem Bewußtſein der weſentlichen Gleichheit aller Chriſten“ konſtruiert, mit dem Zuſatze, daß dieſe Auffaſſung die ſpezifiſch proteſtantiſche ſei (WW. I, 12, S. 519) — in der Kirche einen engeren und einen weiteren, einen inneren und einen äußeren Kreis. Das Bewußtſein der Erwählung iſt ihm danach identiſch mit der Gewißheit, jenem inneren Kreiſe anzugehören, der die Stufe des Durchſchnittschriſtentums überwunden hat und ſich als die eigentliche Kirche, die ecclesiola in ecclesia fühlt. Was ſich ſonſt noch chriſtliche Kirche nennt, der weite Kreis derer, die von der Taufe her den Chriſtennamen tragen, iſt nur ein Durchgangspunkt, nur der Ort der vorbereitenden Gnade (116, 2. 118, 3. 119, 2). Die lebendige Heilserfahrung iſt immer irgendwie mit dem Bewußtſein der Erwählung verbunden und dadurch zugleich mit einem Überlegenheits-

Digitized by Google

gefühl über die „Kirche“, die auch minder ausgezeichnete Glieder umfaßt, in deren Kreis eigentlich nur die Berufenen ſich finden (117, 1). Ganz folgerichtig, wenn auch in unverkennbarem Widerſpruch zu dem Hauptgedanken ſeiner Erlöſungslehre kommt Schleiermacher hier zu dem Satz, daß mit der Zugehörigkeit zur chriſtlichen Kirche ein Anteil an der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti noch nicht verbunden ſei (117, 1). Dazu kommt es vielmehr erſt im Kreiſe der Erwählten. Erſt hier tritt der „einzelne“ in den „Vollgenuß der Erlöſung“ (§ 118, 1). Das klingt doch faſt, als müſſe man die „Kirche“ erſt überwunden haben, um das Heil in Chriſto zu erlangen — wenngleich Schleiermacher es ſicher nicht ſo hart gemeint hat. Aber ſo viel iſt doch gewiß: das religiöſe Individuum wird hier auf Koſten der Gemeinde in einer Weiſe betont, die mit der Grundtendenz der Schleiermacherſchen Erlöſungslehre kaum zu vereinen iſt.

(4) Die bisherige Betrachtung hat drei Linien ergeben, die in die Richtung des Individualismus weiſen. Man könnte auch von drei Strahlen reden, die in einen gemeinſamen Brennpunkt zurücklaufen. Dieſer Brennpunkt iſt der berühmte Unterſcheidungsſatz zwiſchen evangeliſchem und katholiſchem Chriſtentum. In ihm hat alles, was ſich an individualiſtiſchen Strebungen in Schleiermachers Erlöſungslehre findet, einen einheitlichen, gleichſam präformierten Ausdruck gefunden. Ausgehend von dem Gedanken, daß die evangeliſche Dogmatik gegen den Unterſchied von Proteſtantismus und Katholizismus nicht gleichgiltig ſein könne, hat Schleiermacher den Gegenſatz beider Konfeſſionen ſo gefaßt, daß der Proteſtantismus das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von ſeinem Verhältnis zu Chriſto, der Katholizismus umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Chriſtus abhängig von ſeinem Verhältnis zur Kirche (§ 24). Vergleicht man dieſe Formel mit den ſonſtigen individualiſtiſch gerichteten Äußerungen Schleiermachers, ſo wird man ſich leicht davon überzeugen, daß die hier gebotene Auffaſſung des proteſtantiſchen Heilsbewußtſeins alles hinter ſich läßt, was Schleiermacher ſonſt im Sinne des Individualismus geſagt oder gedacht hat. Eine kleinmeiſterliche Auffaſſung könnte ſogar aus dieſer Formel den vollendeten Triumph

Digitized by Google

des Individuums über die Gemeinſchaft konſtruieren. Aber das wäre doch eine ſehr vorſchnelle Betrachtungsweiſe, die kaum dem halben Schleiermacher gerecht wird, geſchweige denn dem ganzen. Aus dem betreffenden Paragraphen ſelbſt ſind folgende Einwendungen dagegen zu erheben:

1. Schleiermacher nennt ſeine Formel ausdrücklich nur einen vorläufigen Verſuch (24, 1). Dann aber muß man ſich hüten, ihr eine zu prinzipielle Bedeutung zuzumeſſen, um ſo mehr, als Schleiermacher in ſeinen ſpäteren Ausführungen ſich nie auf ſie berufen hat.

2. Schleiermacher hat nicht geſagt: In der proteſtantiſchen Heilserfahrung iſt die Beziehung zur Kirche ausgeſchaltet, ſondern nur: ſie hat nicht die gleiche Bedeutung wie im Katholizismus.

3. Die Richtigkeit dieſer Auffaſſung wird beſtätigt durch den wichtigen Satz aus den Erläuterungen, daß es nach chriſtlicher Anſchauung, alſo auch im Proteſtantismus, ein Feſthalten an Chriſto nur gebe in Verbindung mit einem Feſthalten an der Gemeinſchaft (24, 4).

Trotzdem bleibt die ganze Formel auffallend genug. In ihrer ſcharf zugeſpitzten Faſſung iſt ſie recht eigentlich der klaſſiſche Zeuge für das Hervorbrechen des Individualismus bei Schleiermacher, auch dann noch, wenn man die notwendigen Abſtriche in vollem Umfang gelten läßt.

Es iſt demnach keinem Zweifel unterliegend, daß hin und her in Schleiermachers Erlöſungslehre ein kräftiger individualiſtiſcher Zug durchbricht, ſo ſehr ſie im ganzen auf den Gedanken des Geſamtlebens angelegt iſt. Schleiermacher freilich iſt ſich deſſen kaum bewußt geworden, er ſcheint die Inkonzinnität der beiden Gedankenreihen gar nicht empfunden zu haben, da er keine irgend nennenswerten Veranſtaltungen zum Ausgleich trifft. Das iſt für den Geſamteindruck nicht gleichgiltig. Die individualiſtiſche Gedankenreihe bleibt immer eine Nebenſtrömung. Karl Theile hat recht, wenn er in ſeiner Schrift über Schleiermachers Theologie und ihre Bedeutung für die Gegenwart (Tübingen 1903) daran erinnert, daß bis zu Ritſchl niemand ſo durchſchlagend wie Schleiermacher das Zinzendorfſche Wort „Ich ſtatuiere kein

Digitized by Google

Chriſtentum ohne Gemeinſchaft" in der Sprache der Zeit theologiſch und wiſſenſchaftlich geltend gemacht habe (S. 11).

Die eigentümliche Spannung zwiſchen „Selbſtbewußtſein" und „Gemeingefühl", wie wir ſie in gewiſſen Abſchnitten der Glaubenslehre zu bemerken glaubten, hat übrigens für den Schleiermacherkenner nichts Überraſchendes. Sie wiederholt ſich in faſt ſämtlichen Disziplinen, die Schleiermacher ſonſt noch bearbeitet hat, wenn ſie auch hier meiſt in etwas abſtrakterer Faſſung als „Duplizität des Individuellen und Univerſellen" (WW. I, 12, S. 64) erſcheint; ſo in der Dialektik (ed. Halpern 1903, S. 103 bis 111), in der Chriſtlichen Sitte (WW. I, 12, S. 64—68, 109—119, 516—525), in der Philoſophiſchen Sittenlehre (WW. III, 5, S. 116—220) uſf. „Daß der einzelne nur im Ganzen zum Leben und das Ganze nur in den einzelnen zur Darſtellung komme, das ſind die beiden Pole, um welche ſich von Anfang an der Gedankenkreis Schleiermachers dreht. Sie ſind es bis zuletzt geblieben" (Bender, Schleiermachers Theologie I, S. 5).

Schleiermachers Geiſtesarbeit iſt die Summe ſeiner Erlebniſſe. Aus der lebendigen Wirklichkeit ſind ihm die Motive zugefloſſen, die für ſein Denken beſtimmend wurden. Die Brüdergemeine hat ihn gelehrt, was die Pflege des Gemeinſinnes für die Frömmigkeit bedeutet. Die Eindrücke der Jugend haben in dem gereiften Manne, dem „Herrnhuter höherer Ordnung", lebendig fortgewirkt, bereichert und vertieft durch den Einfluß der Romantiker, in deren Bannkreis Schleiermacher den Begriff der Perſönlichkeit mit Begeiſterung erfaßt hat, um ihn ſein Leben lang als einen wertvollen Beſitz feſtzuhalten und ihn durch eine epochemachende Pſychologie der Individualität philoſophiſch zu begründen. Wie es ihm gelungen iſt, die widerſtrebenden Motive in ſeiner Perſon zu einer lebendigen Einheit zu verbinden, kann hier nicht näher entwickelt werden; es hieße, die Geſchichte ſeines Lebens ſchreiben. Die Kundigen wiſſen, daß gerade in jener „ſchwebenden" Stimmung ein weſentlicher Teil des Zaubers liegt, der den Menſchen und Denker Schleiermacher umgibt und ihn für die Gegenwart ſo anziehend macht. Der Mann, der den Virtuoſen der Religion ins Herz geſehen hat, weil er ſelbſt einer war, kannte

Digitized by Google

beides, die „Selbſtändigkeit in der Gemeinſchaft mit Chriſtus und das Leben als integrierenden Beſtandteil eines übergeordneten Ganzen“ (114, 2). Er hatte, wie aus den „Reden“ hervorgeht, das feinſte Bewußtſein für das ganz Perſönliche in der Religion [1]) — und er fühlte doch gleichzeitig kraftvoll und tief mit der Gemeinde, wofür wir in ſeinen Predigten herrliche Zeugniſſe beſitzen [2]). Sich in demſelben Augenblick als ein „Glied der Geſamtheit“ und doch auch wieder als eine „Eigentümlichkeit für ſich“ zu fühlen (WW. I, 12, S. 118), war ihm gegeben, wie wenigen. Daher die eigentümliche Doppelgeſtalt ſeiner Erlöſungslehre, deren widerſpruchsvoller Charakter doch ſchließlich nur ſcheinbar iſt, indem er zuletzt in jener höheren Einheit verſchwindet, die die Gegenſätze umfaßt, weil ſie ſie innerlich überwunden hat.

Ritſchl freilich ſcheint nicht ſo gedacht zu haben. Er proteſtiert energiſch gegen Schleiermachers Hinneigung zum Individualismus, weil er in ihr ganz weſentlich nur eine gefährliche Abſchweifung, um nicht zu ſagen Verirrung ſieht. Wie er den Gegenſatz zwiſchen

---

1) In welchem Sinne, darüber Näheres bei A. Frohne, Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher, Halle 1884 und Ch. Jung, Le problème de l'individu dans le système de Schleiermacher, Paris 1896. Wenn Schleiermacher in den „Reden“ an ſeine Leſer die emphatiſche Aufforderung richtet, ihre Individualität (2. Aufl.: Perſönlichkeit) zu vernichten (Pünjer, S. 132), weil alles in der Religion darauf hinſtrebe, daß die ſcharf abgeſchnittenen Umriſſe unſerer Perſönlichkeit ſich erweitern und ſich allmählich verlieren ſollen ins Unendliche (S. 131), ſo tut er es, um ſie zu jener höheren Individualität zu erziehen, in der man reif wird für das innerlichſte aller Erlebniſſe, die myſtiſche Berührung mit dem Unendlichen, jene „höchſte Blüte“ und „Geburtsſtunde alles Lebendigen in der Religion“ (S. 79f.).

2) Beiſpiele finden ſich überall, oft da, wo man ſie am allerwenigſten vermutet. Wegen ihrer programmatiſchen Haltung ſind beſonders bedeutungsvoll die Predigt über den Wert des öffentlichen Gottesdienſtes (WW. II, 1, S. 167 ff.) und die Pfingſtpredigt „Daß die Erhaltung der chriſtlichen Kirche auf dieſelbe Weiſe erfolgt, wie ihre erſte Begründung“ (WW. II, 2, S. 216 ff.). Siehe auch die Zitate bei Stephan, S. 35—38. Die Bedeutung des heiligen Geiſtes als des Geiſtes der chriſtlichen Gemeinſchaft hat in den Predigten einen ungleich volleren Ausdruck gefunden, als in den entſprechenden Abſchnitten der Glaubenslehre (a. a. O., S. 72f.).

Digitized by Google

ſich und Schleiermacher überhaupt mehr betont, als ſachlich gefordert iſt, ſo hat er gerade an dieſem Punkte die Denkweiſe ſeines großen Vorgängers mit allen Mitteln bekämpft, um den Widerſpruch recht nachdrücklich zur Geltung zu bringen. Wer ſich vergegenwärtigt, daß der Dogmatiker in ſeinem eigentümlichen Beruf nicht zugleich Hiſtoriker iſt, und wer ein Verſtändnis dafür hat, daß die Kraft zu eigener produktiver Gedankenbildung dort, wo ſie eine ganze Generation befruchtet, vielleicht doch etwas mehr bedeutet als die Fähigkeit zu geſchichtlichem „Nachempfinden“, wird Ritſchls Haltung begreiflich finden, ſelbſt wenn er ihr als objektiver Beurteiler nur mit Einſchränkung beitreten kann.

(1) Ritſchls Widerſpruch richtet ſich in erſter Linie gegen die Schleiermacherſche Formel, daß im Proteſtantismus das Verhältnis des einzelnen zu ſeiner Kirche abhängig gedacht werde von ſeinem Verhältnis zu Chriſto. Hiervon will er durchaus nichts wiſſen. Er nennt die Schleiermacherſche Formel geradezu falſch; denn auch für den evangeliſchen Chriſten ſei das richtige Verhältnis zu Chriſtus geſchichtlich wie begrifflich durch die Gemeinſchaft der Gläubigen bedingt; geſchichtlich, weil man die letztere immer ſchon vorfindet, indem man zum Glauben gelangt, und indem man nicht ohne ihre Einwirkung dieſes Ziel erreicht; begrifflich, weil keine Wirkung Chriſti auf Menſchen vorgeſtellt werden könne außer nach dem Maßſtabe der vorausgehenden Abſicht Chriſti, eine Gemeinde zu gründen (517). Die Schleiermacherſche Formel iſt nur der Widerſchein der pietiſtiſchen Zerſetzung des Kirchenbegriffs, welche im voraus dadurch möglich gemacht worden iſt, daß die lutheriſche Dogmatik in der individuellen Heilsordnung den Begriff der Kirche nur undeutlich zur Geltung gebracht hat (518) [1]). In Wahrheit konſtituiert nicht das Maß von Abhängigkeit, deſſen man ſich in der chriſtlichen Heilserfahrung der Kirche gegenüber bewußt iſt, den Gegenſatz zwiſchen Proteſtantismus und Katholizismus, ſondern vielmehr die gänzlich verſchiedene Auffaſſung von dem, was die „Kirche“ ſei. Der Katholi-

1) Vergleiche die Polemik gegen Melanchthon, S. 107 und 517.

Digitized by Google

zismus hat einen juriſtiſchen Kirchenbegriff entwickelt. Er kennt die Kirche nur als ecclesia repraesentans, als den rechtlich privilegierten Klerus, deſſen Glieder zum Zwecke der Heilsvermittelung als geeignet geachtet werden, auch wenn ſie ihrer inneren Verfaſſung nach beſſer membra satanae hießen. Der Proteſtantismus weiß grundſätzlich nichts von einem ſolchen hierarchiſchen Syſtem. Er kennt die Kirche nur als religiöſes Gebilde, als die Gemeinſchaft der Gläubigen, die die Verkündigung des Evangeliums betreibt und mit der Predigt vom Erlöſer den Beſitz der Erlöſung in ihrer Mitte lebendig erhält. In dieſem Sinne iſt ſie dann freilich auch ihm der Weg zu Chriſtus, d. i. die Inſtanz, die niemand, der echtes Chriſtentum will, ungeſtraft übergeht — wenn anders die wahre Erkenntnis Chriſti die iſt, daß wir ihn erfaſſen, qualis offertur a patre, nempe evangelio suo vestitum (Calvin, zitiert S. 109).

(2) Wenn Schleiermacher durch ſeine individualiſtiſchen Neigungen ſich hat verleiten laſſen, die Kirche als religiöſen Verband zu betrachten, ſo wendet ſich Ritſchl auch dagegen mit Nachdruck. Mag die empiriſche Betrachtung immer recht haben, wenn ſie die Gemeinde als die Kollektiveinheit der einzelnen entſtehen läßt, ſo wird doch der Glaube die religiöſe Gemeinde immer als das Ganze verſtehen, welches ohne Rückſicht auf die Zählung der Glieder aus der Heilsabſicht Gottes heraus durch Chriſtus gegründet iſt und welche der einzelne immer ſchon vorfindet als die Größe, innerhalb deren er ſeine Art als Chriſtgläubiger empfangen wird (516). Denn die Verſöhnung mit Gott, wie ſie in der chriſtlichen Gemeinde erlebt wird, iſt nicht bloß die gleiche Beſtimmung aller einzelnen, ſondern die gemeinſame Beſtimmung, in der die Vielen ein Ganzes bilden ſollen (490).

(3) Wenn endlich Schleiermacher über dem Erwählungsgedanken die Bedeutung der Gemeinde für die perſönliche Heilserfahrung gelegentlich ganz aus dem Auge verliert, ſo iſt Ritſchl auch hier der konſequentere geblieben, indem er mit dem Verfaſſer des Epheſerbriefes den Erwählungsgedanken auf die chriſtliche Gemeinde als Ganzes bezieht (381) und von der Bevorzugung einzelner auch in dieſem Zuſammenhange nichts wiſſen will.

Digitized by Google

(4) Ritſchls Auffaſſung vom Chriſtentum iſt ganz auf den Grundton der Gemeinde geſtimmt. Die Schleiermacherſchen Obertöne, in denen das Individuum ſich regt, haben nach ſeiner Darſtellung den reinen Klang des Chriſtentums nur verdorben. Es iſt demnach ganz ſelbſtverſtändlich, daß Ritſchl es ablehnt, den Heilsprozeß irgendwie am Individuum zu veranſchaulichen. „Ihm widerſtrebt jeder Methodismus im engeren und weiteren Sinn" (Otto Ritſchl in „Albrecht Ritſchls Leben" II, S. 226). Er wird nicht müde einzuſchärfen, daß das Bewußtſein, der chriſtlichen Gemeinde anzugehören, auch für den ſubjektiven Verlauf des Heilsprozeſſes beſtimmend iſt. Nach ſeiner Darſtellung iſt Schleiermacher ganz auf dem richtigen Wege geweſen. Aber er hat das Ziel verfehlt, weil er ſich verleiten ließ, dem Individualismus Konzeſſionen zu machen, die ſeinen eigenen Anſätzen widerſprechen. Dadurch iſt ein Riß in ſeine Erlöſungslehre gekommen, der die Einheit der Darſtellung ſprengt und den Geſamteindruck ſo geſtaltet, daß er zu lebhaftem Widerſpruch herausfordert.

So wertvoll an ſich die Erkenntnis iſt, daß es außerhalb der chriſtlichen Gemeinde keine Heilserfahrung gibt, ſo wenig darf man bei dieſem Gedanken ſtehen bleiben. Denn die Gemeinde iſt nicht nur Quell- und Durchgangspunkt, ſondern zugleich der wirkſame Koeffizient jeder perſönlichen Heilserfahrung. Im reformatoriſchen Chriſtentum wenigſtens [1]) erlebt der einzelne die Rechtfertigung und Verſöhnung nicht ſowohl iſoliert in der Form der Inſpiration (160), als vielmehr in dem zuverſichtlichen Bewußtſein, der Gemeinde anzugehören, die Chriſtus erlöſt hat. „Einſiedelei und myſtiſche Gelaſſenheit iſt nicht die Form des menſchlichen — chriſtlichen Lebens" [2]). Das Vertrauen auf Gottes Gnade, welches die affektvolle, perſönliche Überzeugung von ſeiner Liebesoffenbarung in Chriſtus in ſich ſchließt, wird in dem einzelnen nur dadurch lebendig, daß er ſich

1) Vergleiche die Berufung auf Luther und Calvin, S. 106.

2) Ritſchl an Kattenbuſch in einem Brief vom 17. Juni 1879 (Leben II, 342).

Digitized by Google

durch dieſen Glauben der Gemeinde Chriſti einreiht, welche die Verheißung der Sündenvergebung als nächſten Grund ihres eigenen Beſtandes allen ihren Angehörigen gegenwärtig hält und um deren Seligkeit willen darbietet (159 f.). An dieſer Ordnung haftet die Gewißheit der göttlichen Gnade und an nichts anderem [1]). Das iſt auch der Sinn des V. und VII. Artikels der Augsburgiſchen Konfeſſion [2]). Der einzelne Gläubige kann demnach ſeine Stellung zu Gott nur ſo richtig verſtehen, daß er von Gott durch Chriſtus in der von demſelben gegründeten Gemeinde verſöhnt iſt. Die ſo bedingte Gemeinſchaft mit Gott iſt der Erkenntnisinhalt und der Wertinhalt des in ſeiner Art ſelbſtbewußten Glaubens (545). Über die Rechtfertigung und Wiedergeburt des einzelnen kann objektiv nichts weiter gelehrt werden, als daß ſie innerhalb der Gemeinde der Gläubigen gemäß der Fortpflanzung des Evangeliums und der ſpezifiſchen Fortwirkung der perſönlichen Eigentümlichkeit Chriſti in der Gemeinde erfolgt [3]), indem in dem einzelnen der Glaube an Chriſtus und das Vertrauen zu Gott als dem Vater und der im heiligen Geiſte wurzelnde Gemeinſinn hervorgerufen wird, wodurch die geſamte Weltanſchauung und Selbſtbeurteilung bei der Fortdauer des Schuldgefühls über die Sünde beherrſcht wird (513).

Die ſtarke Betonung des Gemeindegedankens hat aber freilich nicht den Sinn, daß der Wert, welcher dem perſönlichen Wirken

---

1) Vgl. S. 557 f. Die Behauptung, daß man innerhalb der Gemeinde der Gläubigen die Verſöhnung durch Chriſtus erlebt, entſpricht der allgemeinen Erfahrung, daß jeder geiſtige Erwerb durch die unmeßbare Wechſelwirkung der Freiheit des einzelnen mit den anregenden oder leitenden Eindrücken aus der Gemeinſchaft mit anderen hervorgebracht wird.

2) Vgl. die „Geſchichte des Pietismus“ II, S. 8, wo Ritſchl gleichfalls auf dieſe beiden Artikel Bezug nimmt und abſchließend erklärt: Nach lutheriſcher Lehre alſo iſt keine Beobachtung und Deutung der Erſcheinungen von Religion an dem einzelnen richtig, wenn er nicht von vornherein als Glied der Gemeinde der Gläubigen gedacht wird.

3) Vgl. S. 28: Sind alſo Rechtfertigung und Verſöhnung der Sünder die Hauptbeſtimmungen der chriſtlichen Religion, ſo werden ſie an dem einzelnen nur dann richtig beobachtet und gedeutet werden, wenn zugleich deſſen Stellung in der chriſtlichen Gemeinde wahrgenommen wird.

Digitized by Google

Chriſti zu unſerer Verſöhnung beiwohnt, durch den Beſtand der Gotteskindſchaft in den anderen Gemeindegliedern irgendwie erſetzt werden könnte. Noch weniger will ſie beſagen, daß die verſöhnende Wirkung Chriſti in einer mechaniſchen Form an das Privilegium eines Standes in der Kirche geknüpft und durch deſſen ſinnfällige Handlungen ex opere operato übertragen werden ſollte (558). Davon kann keine Rede ſein. Denn die Entſtehung des Glaubens erfolgt gemäß dem Geſetze der **Freiheit**; es gibt für den einzelnen weder eine mechaniſche noch eine logiſche Nötigung, ſich der beſtehenden Gemeinde im Glauben anzuſchließen (545). Das bleibt unter normalen Bedingungen ſtets eine Sache perſönlichen Entſchluſſes und eigenſter, freiwilliger Hingabe. Ob Chriſtus Glauben finden würde, ließ ſich im voraus ſo wenig berechnen, wie die Abſicht überhaupt den Erfolg verbürgt. Aber nachdem er ihn einmal gefunden hat, iſt für deſſen Beurteilung allerdings die leitende Abſicht des Urhebers maßgebend, und ſie beſtätigt in vollem Umfang die Auffaſſung, nach welcher der Gemeindegedanke auch im ſubjektiven Verlauf des Heilsprozeſſes eine entſcheidende Stellung hat (545).

Ritſchl ſpricht eine eigene Sprache und denkt eigene Gedanken. Sein Widerſpruch gegen Schleiermacher iſt mehr als ein Streit um die formale Ordnung der Begriffe, ſie beruht in der Tat auf wichtigen materiellen Differenzen. Ritſchl wollte eine Theologie aus einem Guß. Er ſtellte die Einheit der Gedanken mit rückſichtsloſer Entſchiedenheit über den möglichen Zwieſpalt perſönlichen Empfindens. Er hat ſeine Theologie vom Standpunkt der Gemeinde aus entworfen und unbeirrt durchgeführt. Trotzdem wird man ſagen müſſen, daß er den Gegenſatz zwiſchen ſich und Schleiermacher auch hier gelegentlich überſpannt hat. Der ganze letzte Gedankenkreis zeugt von einer latenten Annäherung an Schleiermacher, wie er anderſeits dem gegneriſchen Vorwurf des Katholizismus von vornherein die Spitze nimmt [1]. Bei aller

1) Die Gegner haben Ritſchls Theologie vielfach kurzweg als einen Rückgang in den Katholizismus bezeichnet und geglaubt, ihn damit auf eine bequeme Weiſe abtun zu können. Sie haben augenſcheinlich nicht geſehen, wie ſehr ſie mit dieſer Behauptung den Geiſt — und auch den Buchſtaben Ritſchls

Digitized by Google

Betonung des Gemeindegedankens hat Ritſchl doch auch ein Organ gehabt für die „Anſprüche der individuellen religiöſen Erfahrung" (521); auch er kennt Geheimniſſe im religiöſen Leben; aber die Keuſchheit verbietet ihm, ſich näher darüber auszulaſſen (573 Anm.).

Gegen die Auffaſſung der Individualiſten, die „ein unmittelbares perſönliches Verhältnis zu Chriſtus und zu Gott als den Kern des chriſtlichen Lebens behaupten" (526), hat Ritſchl einen dreifachen Einwand erhoben, einen pſychologiſchen, einen erkenntniskritiſchen und einen pädagogiſchen. In der Entwickelung dieſer Bedenken hat er zugleich ſeinen eigenen Standpunkt befeſtigt. Sie tritt daher zweckmäßig an den Schluß der Darſtellung.

1. Das pſychologiſche Argument beſteht darin, daß Ritſchl ſeine Gegner einer Selbſttäuſchung zeiht. Auch der begnadetſte Chriſt kann, wenn er ſich recht beſinnt, die Beziehung zur Gemeinde aus dem ſubjektiven Verlauf des Heilsprozeſſes nicht ausſchalten. Mag er im Beſitz der Erlöſung ſich noch ſo ablehnend gegen ſie verhalten, das wird er bei ruhiger Betrachtung nicht leugnen wollen, daß die Gemeinde es geweſen iſt, der er die erſte Berührung mit Chriſtus verdankt. Er wird zugeben müſſen, daß der einzelne, der ſich verſöhnt weiß, ſich immer ſchon in der chriſtlichen Gemeinde vorfindet (529), er wird vielleicht gar, wenn man ihn darauf aufmerkſam macht, der mannigfachen Anregung durch die Frömmigkeit anderer Menſchen eine gewiſſe Bedeutung einräumen (551). Nur das naive Bewußtſein kann dieſe Beziehungen beharrlich verneinen, mit dem Hinweis darauf, daß ſie im Momente der Kontemplation überſprungen werden (563).

---

gegen ſich haben. „Ritſchl war proteſtantiſcher, d. i. antikatholiſcher Theologe von einer Schärfe und Entſchiedenheit, wie wir ſolche ſeit Flacius, Chemnitz und den Tagen der altproteſtantiſchen Theologie nicht mehr erlebt haben. Hier liegt das eigentliche Geheimnis ſeiner Eigenart, Anziehungskraft und Größe." (Harnack, Reden und Aufſätze II, 353.) Es wird immer Naturen geben, die bei aller Hochſchätzung der Gemeinde doch ſchließlich mehr mit Schleiermacher empfinden (der Verfaſſer rechnet ſich ſelbſt dazu). Aber das werden auch die erbittertſten Gegner Ritſchls auf die Dauer nicht beſtreiten können, daß Ritſchl gerade an dieſem Punkte in einzigartiger Weiſe gewirkt hat für den Gedanken einer evangeliſchen Volkskirche im Sinne Luthers. — Vgl. Otto Ritſchl in „Albrecht Ritſchls Leben" II, S. 223 f.

Digitized by Google

Und es iſt ebenſo unbedacht, den Theologen, der den verwickelten Prozeß der perſönlichen Heilserfahrung wiſſenſchaftlich in ſeine Elemente zerlegt, abzuweiſen, wie es lächerlich wäre, den Pſycho-logen zu verſpotten, weil er den ſcheinbar ſo einfachen Akt der Wahrnehmung als einen in Wahrheit ſehr komplizierten Vorgang erklärt (563). Wenn alſo ſolche, die auf die Ausübung eines unmittelbaren perſönlichen Verhältniſſes zu Chriſtus bedacht ſind, zugleich über theologiſche Bildung verfügen, ſo werden ſie hoffent-lich nicht in Abrede ſtellen, daß ihre kontemplative Vergegen-wärtigung Chriſti als ihres Erlöſers und Herrn doch nur darum möglich iſt, weil ſie in der Kirche erzogen, in ihr gläubig ge-worden und in ihr mit der richtigen Kenntnis von Chriſtus aus-gerüſtet worden ſind (563).

2. Das erkenntniskritiſche Argument gründet ſich darauf, daß die Theologie als Wiſſenſchaft gar nicht in der Lage ſei, ſich mit der beſonderen Frömmigkeit jedes einzelnen zu befaſſen. Sie hat ihrer eigentümlichen Beſtimmung gemäß nur die eine Aufgabe, den identiſchen Beſtand und die gemeinſamen Züge der chriſtlichen Frömmigkeit ſo deutlich wie möglich ans Licht zu ſtellen. Der Glaube der Gemeinde iſt das unmittelbare Objekt des theo-logiſchen Erkennens (3). Theologie iſt die Wiſſenſchaft von der Frömmigkeit der chriſtlichen Gemeinde, nichts an-deres. Der Vorgang, in welchem der einzelne gläubig wird, entzieht ſich ebenſo aller Beobachtung, wie die Entwickelung des individuellen Geiſteslebens überhaupt (513). Die Wirkungen der göttlichen Gnade auf die einzelnen Gläubigen können alſo wiſſenſchaftlich immer nur in Beziehung auf deren objektive Vorausſetzung, d. i. in Beziehung auf die chriſtliche Gemeinde zur Darſtellung kommen. Dieſer Standpunkt iſt der Theologie geboten, und nur ſo kann es gelingen, ein Syſtem der Theologie auszuführen, welches dieſen Namen verdient (4).

3. Das pädagogiſche Argument betont die Gefahren eines ſubjektiviſtiſchen Chriſtentums und im Zuſammenhang damit die Bedeutung der Gemeinde für die geſunde Regelung der indi-viduellen Frömmigkeit. Die Erfahrung lehrt, daß mit der Herr-ſchaft des Subjektivismus faſt immer eine Depravation der

Digitized by Google

chriſtlichen Frömmigkeit verbunden iſt. Unter dem Einfluß des Subjektivismus hat das Chriſtentum bald eine mehr ekſtatiſche, bald eine mehr ſentimentale Art angenommen und iſt dadurch ſeiner urſprünglichen Beſtimmung entfremdet worden. Die chriſtliche Frömmigkeit erſcheint dann entweder als eine Kette von „gebrochenen, zuſammenhangloſen Anſchauungen“ (561), als eine Summe von „pathologiſchen“ Gemütsvorgängen (570) — oder als „leidenſchaftliches, grübleriſches Streben“, über dem der Friede der Seele verloren geht (160). Jenes iſt beſonders in der Chriſtusmyſtik, dieſes im Heiligungspietismus der Fall. Dort iſt es das „Liebesſpiel mit Chriſtus“ (563), welches den Charakter der chriſtlichen Frömmigkeit verdirbt. Ein wirres Auf- und Niederwogen der Gefühle, bald himmelhoch jauchzend, bald zum Tode betrübt, jetzt in Seligkeit ſchwelgend, dann wieder völlig ernüchtert [1]): das ſind die Wirkungen jenes ganz perſönlichen Umganges mit Chriſtus — eine Summe von „unfreien, unklaren, zielloſen Strebungen“ (570), die allenfalls eine gewiſſe ſinnliche Befriedigung (562), aber keine religiöſe Stärkung gewähren können (564). Denn das Hohelied, nach deſſen allegoriſcher Auslegung ſich alle jene Phantaſieſpiele richten, gehört nicht zu dem Evangelium, mit welchem Chriſtus bekleidet iſt (109) [2]).

Im Heiligungspietismus wiederum wird man über dem Anſpruch nach individueller religiöſer Erfahrung ſeines Chriſtentums niemals wirklich froh. Man erwartet beſondere göttliche Kundgebungen. Sie bleiben aus, die Enttäuſchung iſt da. Man ſteigert das Schuldgefühl künſtlich in der Hoffnung auf ein um ſo intenſiveres Erleben der göttlichen Gnade (160). Aber was dabei herauskommt, iſt doch nur eine ungeſunde Sentimentalität, welche

---

1) Vgl. S. 562.

2) Wie wenig bei einer ſo entſchiedenen Ablehnung der Bernhardiniſchen Gefühlsmyſtik die Wärme und Innigkeit des religiöſen Lebens verloren geht, lehrt beſſer als alle theoretiſchen Erwägungen Wilhelm Herrmanns herrliches Buch: „Der Verkehr des Chriſten mit Gott“ (Stuttgart, [4] 1903), das in bewußter Abhängigkeit von Ritſchl geſchrieben iſt. — Zum Streit über Ritſchls Stellung zur Myſtik und deren prinzipielle Bedeutung vergleiche man Joh. Wendland, Albrecht Ritſchl und ſeine Schüler, Berlin 1899, S. 129—131.

Digitized by Google

es in keinem Falle zu einer ganzen Freude und einer reinen Seligkeit bringt (523). Ein verängſtetes Chriſtentum in ſteter Beſorgnis — das iſt der Erfolg der ganzen Bemühung. Wo bleibt die männliche, bei aller Demut ihrer ſelbſt gewiſſe Frömmigkeit?

In beiden Erſcheinungen, der Chriſtusmyſtik und dem Heiligungspietismus, rächt ſich zuletzt die Vernachläſſigung der Gemeinde. An ihnen kann man, wie die Gefahren des ſubjektiviſtiſchen Chriſtentums, ſo die ungeheure pädagogiſche Kraft der chriſtlichen Gemeinde ſich klar machen[1]). Die viel verachtete chriſtliche Gemeinde iſt in der Tat eine Erziehungsmacht allererſten Ranges (564 f. 160. 167). Indem ſie im Sinne ihres Stifters jede leidenſchaftliche und akute Form der Frömmigkeit grundſätzlich ablehnt (160), iſt ſie, wie alle Erziehung, darauf gerichtet, den Gefühlen und Affekten ein Maß aufzuerlegen (564). Sie ſorgt dafür, daß die Andacht ſich nicht mit willkürlichen Verſchiebungen des Bildes Chriſti beſchäftige (563), ſie achtet darauf, daß das Bild des Erlöſers nicht nach einem willkürlichen Gelüſte interpoliert wird (522). Und wie ſie ſich gegen allen Ariſtokratismus des myſtiſchen Gefühlslebens erhebt, ſo richtet ſie wiederum die tiefbetrübten Seelen derer auf, die mit ihrem pietiſtiſchen Chriſtentum in die Brüche gekommen ſind, indem ſie ſie daran erinnert, daß das Heil in Chriſto aus ſeiner Gemeinde kommt und im Vertrauen auf ſie rechtmäßig erworben und behauptet wird. Das Chriſtentum als „Sitte“ und nicht als „ziellose Aufgeregtheit“: das iſt die Loſung der chriſtlichen Gemeinde[2]). In dieſer Geſtalt, als

1) Die „Geſchichte des Pietismus“ iſt als Probe auf die Richtigkeit dieſer Gedanken entworfen. „Die Signatur des Pietismus iſt … nicht Folgerichtigkeit …, ſondern Anſtrengung der Phantaſie, des Gefühls und des Willens in lauter Situationen, welche nicht folgerecht geordnet ſind. Der allgemeine Grund davon iſt aber, daß der Pietismus im Proteſtantismus die mönchiſche Kontemplation erneuert. Dieſe Kombination iſt in ſich widerſprechend; ſoll ſie alſo aufrecht erhalten werden, ſo ruft ſie die Anſtrengungen hervor, welche teils überhaupt ziellos ſind, teils in den Veranlaſſungen das Gegenteil der evangeliſchen Heilsgewißheit erreichen“, I, S. 445.

2) Vergleiche den Brief an Dieſtel vom 23. März 1878 (Leben II, 324)

Digitized by Google

geiſtige Erziehungsmacht, hat ſie eine leitende Stellung auch im ſubjektiven Verlauf des Heilsprozeſſes [1]).

* * *

Die bewunderungswürdige Energie, mit welcher Ritſchl den Gemeindegedanken von Anfang bis zu Ende feſtgehalten hat, in deutlicher Abgrenzung gegen allen Katholizismus, iſt an und für ſich eine theologiſche Leiſtung erſten Ranges. Niemand wird leugnen können, daß Ritſchls Erlöſungslehre im großen Stil entworfen iſt und an innerer Folgerichtigkeit ſogar den genialen Aufbau Schleiermachers übertrifft. In dieſem Sinne iſt Ritſchl in der Tat als der fruchtbare Fortbildner Schleiermachers zu beurteilen. Aber Schleiermacher hat etwas vor Ritſchl voraus, was ihn der Gegenwart beſonders nahe bringt. Es iſt der Sinn für die unendliche Fülle der Motive, die im religiöſen Leben wirkſam ſind. Schleiermacher hat es in unvergleichlicher Weiſe verſtanden, die möglichen Schattierungen evangeliſcher Frömmigkeit in ſeiner Glaubenslehre zum Ausdruck zu bringen. Hierzu befähigte ihn neben der eingeborenen Erlebniskraft und Erkenntnisweite noch beſonders ſeine Auffaſſung der Dogmatik als einer weſentlich beſchreibenden Wiſſenſchaft. Ritſchl hat im Gegenſatz dazu die Dogmatik als eine weſentlich normative Disziplin verſtanden. Es liegt nicht im Rahmen dieſer Unterſuchung, zwiſchen jenen beiden Auffaſſungen zu entſcheiden. Aber das iſt wohl ohne weiteres einleuchtend, daß Ritſchl mit ſeiner Poſition ſich von vornherein ein engeres Geſichtsfeld ab-

---

mit der Alternative: Entweder das Chriſtentum als Sitte oder als zielloſe Aufgeregtheit und begleitender Hochmut.

1) Vergleiche dazu die ſchöne Stelle aus dem ſchon mehrfach zitierten Brief an Dieſtel (Leben II, 50): „Es iſt ein Jammer, wie die Leute der Selbſttäuſchung nachjagen, ſich erſt als Chriſten zu achten ..., nachdem ſie das iſolierte Rechtfertigungsbewußtſein zuſtande gebracht haben. *Lebe in der Kirche*, ſei mit Bewußtſein tätig in ihren Funktionen, und haſt du dabei eine Verſuchung zur Heilsverzweiflung oder Selbſtgerechtigkeit, dann *beſinne dich*, daß du etwas *kannſt* und *biſt nur als Glied der Gemeinde*, die durch die Stiftung auf Chriſtus die Zuſicherung des göttlichen Wohlgefallens und der Sündenvergebung hat.“

geſteckt hat als Schleiermacher. Es iſt ſchon durch die Verſchiedenheit des Standortes bedingt, daß Schleiermacher, ganz abgeſehen von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit ſeiner Auffaſſung, weiter geſehen hat als Ritſchl, wie er denn auch in unſern Tagen ſelbſt von Ritſchls Freunden überwiegend als der reichere Genius beurteilt wird.

Aber neben den Differenzen iſt doch die Fülle gemeinſamer Überzeugungen überraſchend. Die grundſätzliche Beziehung des Erlöſungsgedankens auf die Gemeinſchaft iſt für Schleiermacher ebenſo ſicher nachweisbar wie für Ritſchl [1]). In dieſer Hinſicht haben beide Männer der Gegenwart noch viel zu ſagen. Wir leben in einem Zeitalter des ausgeſprochenſten Individualismus. Jeder will ſeine Art entfalten, jeder ſtrebt nach „Perſönlichkeit", viele in dem gefährlichen Irrtum, als genügte die Pflege des Individuellen ſchon, um eine Perſönlichkeit zu erzeugen. Auch in der Frömmigkeit greift es um ſich. Jeder will einen beſonderen Typus darſtellen. Es iſt ein förmliches Kokettieren mit dem, was andere nicht ſo haben. Nun wäre es freilich ſehr unbedacht und gar nicht im Geiſte des Proteſtantismus, ein ſolches Streben von vornherein zu verurteilen. Was uns daran mit aufrichtiger Freude erfüllen muß, iſt namentlich dies, daß die geſteigerte Religioſität unſeres Zeitalters in dem Beſtreben nach individueller Frömmigkeitsgeſtaltung vielleicht ihren würdigſten Exponenten gefunden hat. Aber die Gefahren ſind nicht zu verkennen. Das Ende dieſer Beſtrebungen iſt vielfach eine unfromme Originalitätsſucht, wenn nicht gar ein unfruchtbarer Myſtizismus,

---

1) Weshalb auch Schleiermacher ſo wenig wie Ritſchl dem Vorwurf des Katholizismus entgangen iſt. Der erſte, der ihn aus obigem Grunde erhoben hat, iſt wohl Baur geweſen (vgl. Otto Ritſchl, Albrecht Ritſchls Leben II, 223, Anm.). Ihm hat ſich in neuerer Zeit C. Lülmann (Das Bild des Chriſtentums bei den großen deutſchen Idealiſten, 1901, S. 219) angeſchloſſen; merkwürdig genug, da Lülmann ſich ſonſt durchaus als Schleiermacherfreund zu erkennen gibt. Ritſchls überzeugender Nachweis, daß die Auszeichnung der Gemeinde an ſich mit dem Katholizismus noch nicht das mindeſte zu tun habe, ſcheint immer noch nicht entſprechend durchgedrungen zu ſein.

Digitized by Google

in deſſen dumpfer Atmoſphäre eine geſunde Frömmigkeit ſich auf die Dauer nicht halten kann. Schleiermacher und Ritſchl haben wohl gewußt, was die Gemeinſchaft in der Religion bedeutet, zumal für jene ſchlichte Frömmigkeit, die im ſonntäglichen Gottesdienſt ihre natürlichen Höhepunkte erlebt. Es wäre gut, wenn wieder etwas mehr Gemeinſchaftsſinn unter uns lebendig würde, wenn es uns gelänge, aus den Schranken einer ängſtlich gehüteten Individualität herauszutreten und wieder mehr im Ganzen zu leben.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Das religiöſe Apriori.

Von

Lic. Dr. **Paul Kalweit**, Direktor des evangeliſchen Predigerſeminars zu Naumburg am Queis.

Der Ausdruck „religiöſes Apriori“ iſt gebildet im Anſchluß an die Terminologie des kritiſchen Idealismus. Ob es ein religiöſes Apriori gibt, das iſt zunächſt nicht mehr als eine Frage, und es wäre möglich, daß die Antwort verneinend ausfiele. Aber die Möglichkeit eines negativen Ergebniſſes braucht nicht zu hindern, verſuchsweiſe mit einer Frage vorzugehen. Denn ohne daß wir Fragen ſtellen, kommen wir nicht zu Antworten, die Erkenntnis bedeuten. Der Sinn der Frage ſelbſt aber muß klar ſein, es darf nicht zweifelhaft ſein, was ſie bedeutet, und d. h., es muß ein beſtimmtes Verſtändnis des Begriffs Apriori gewonnen ſein.

Fragen wir demnach, was mit Apriori gemeint iſt, ſo lautet die Antwort im Anſchluß an Kant: Apriori iſt das, was unabhängig von der Erfahrung — oder deutlicher: von der Wahrnehmung iſt. Aber vor drei Mißverſtändniſſen, denen die Philoſophie Kants leicht ausgeſetzt iſt, müſſen wir uns hüten. Das erſte iſt dies, daß man das Apriori meint vorzufinden, wenn man im Geiſte nachſieht. Aber es wird nicht gefunden, ſondern es wird erzeugt. Es handelt ſich bei dem Apriori nie=

Digitized by Google

mals um angeborene, fertige Größen, ſondern um urſprüngliche, aktive Hervorbringungen. Das zweite Mißverſtändnis zeigt ſich darin, daß man meint, ein Apriori zeitlich vor aller Wahrnehmung nachweiſen zu müſſen, wenn überhaupt von einem Apriori ſolle geredet werden dürfen. Natürlich quält man ſich damit ganz vergeblich ab. Zeitlich ſind immer die Wahrnehmungen das Erſte. Nicht ein zeitliches, ſondern ein logiſches Verhältnis iſt mit dem Ausdruck Apriori bezeichnet. Das dritte Mißverſtändnis gibt ſich darin kund, daß man Kant die Meinung unterſchiebt, es komme für ihn die Wahrnehmungswirklichkeit durch das Zuſammenwirken eines geſtaltloſen Stoffes und aprioriſcher Formen zuſtande. Weil Kant Raum und Zeit aprioriſche Anſchauungsformen nennt, meint man ihn ſo verſtehen zu dürfen. Aber auch für Kant iſt bereits die bloße Wahrnehmung flächenhaft und veränderlich, alſo raum- und zeithaft, ohne daß darin irgend etwas Aprioriſches ſteckte. Der aprioriſche Raum und die aprioriſche Zeit iſt nicht mit dem pſychologiſchen Raum und der pſychologiſchen Zeit zu verwechſeln.

Wir werden Kant und damit das Apriori recht verſtehen, wenn wir einmal die geſamte Wahrnehmungswirklichkeit einfach als gegeben anſehen, und nun nicht fragen, wie kommt dieſe Wahrnehmungswirklichkeit zuſtande, ſondern wie kommt gegenüber dieſer Wahrnehmungswirklichkeit Erkenntnis zuſtande. Das iſt die Frage Kants, und die Antwort in ſeinem Sinne lautet nun ſo: Erkenntnis entſteht nicht dadurch, daß wir nur unſere Sinne brauchen. Denn was ſich uns da darſtellt, iſt nichts als ein regelloſer Wechſel von Wahrnehmungen. Jede Wendung des Kopfes, jede Veränderung des Standpunktes, jede Störung in dem pſychophyſiſchen Organismus bringt ein anderes Bild hervor. Alles iſt hier in unaufhörlichem Fluß, nirgends bietet ſich ein feſter Halt. Dieſe ganze Wahrnehmungswirklichkeit iſt ein wirres, zuſammenhangloſes, zerfetztes und zerflatterndes Sein. Wer allein in ihr ſeinen Stand nähme, käme nie zu einer ſicheren Erkenntnis. Soll es überhaupt Erkenntnis geben, ſo iſt ſie nur unter der Bedingung möglich, daß es außer der bloßen Wahrnehmungswirklichkeit eine andere gibt, die nicht in gleicher Weiſe regelloſem

Digitized by Google

Wechſel unterworfen iſt, ſondern ein ſtrenges Geſetz aufweiſt. Wir werden dieſe Wirklichkeit nirgends anders entdecken als in dem Geiſt. In der Tat findet ſich nun in dem Geiſt eine geſetzmäßige Aktivität. Er ſchafft von ſich aus Notwendigkeiten des Gedankens, er entwickelt in der Mathematik die Verhältniſſe des Raums, denen jedes beſondere räumliche Wahrnehmungsgebilde ſich fügen muß, er ſtellt die allgemeinen logiſchen Verhältniſſe der Zeit auf, die gültig ſind, wie verſchiedenartig auch das Tempo des pſycho-logiſchen Vorſtellungsablaufes ſein mag, er bildet den Zahlbegriff als ein Mittel zu exakter Begreifung des Gegebenen, er ſtellt die Forderung kauſaler Verknüpfung, wobei Urſache und Wirkung in beſtimmt angebbarem Verhältnis zueinander ſtehen. Dieſe Schöpfungen des Geiſtes ſind das Apriori. Plato nannte ſie ὑποθέσεις, Grundlegungen. Nur wo ſie gebildet werden, gelingt es, feſte Beziehungen in dem Wahrnehmungsmaterial herzuſtellen und ſo eine ſichere Erkenntnis zu gewinnen. In dem Apriori begründet ſich die mathematiſch-naturwiſſenſchaftliche Erkenntnis. Wie Großes dieſe Erkenntnis geleiſtet hat, liegt am Tage, aber ſie hat eine eigentümliche Schranke, ſie iſt eine Erkenntnis in lauter Verhältniſſen. Was wir hier erkennen, das ſind Verhältniſſe und nichts als Verhältniſſe. Von hier fällt Licht auf die Kantiſche Unterſcheidung von Erſcheinung und Ding an ſich. Daß wir Erſcheinungen erkennen, liegt daran, daß wir Verhältniſſe erkennen, ein Ding an ſich aber vermögen wir in dieſer Erkenntnis nicht zu faſſen, denn das hieße eben ein Ding außerhalb aller Verhältniſſe erkennen, und das vermögen wir innerhalb der mathematiſch-naturwiſſenſchaftlichen Erkenntnisweiſe, die ſich in lauter Verhältniſſen bewegt, nun einmal nicht. Darum vermag dieſe Erkenntnisweiſe auch nichts Beſtimmtes von Gott, Seele, Weltganzem zu ſagen, denn dieſe drei ſind etwas, was nicht als Verhältnis angeſehen werden kann. In dieſem Sinne iſt es gemeint, wenn Kant die Anwendung der Kategorien anf Dinge an ſich ablehnt. Es ließe ſich wohl ſagen, daß Gott der Grund der Erſcheinungswirklichkeit iſt, aber eine Erkenntnis Gottes iſt damit nicht ausgeſagt; das wäre nur dann der Fall, wenn eine in Zahlen auszuſprechende Relation zwiſchen Gott und Erſcheinungswelt herſtellbar wäre, das aber iſt un-

Digitized by Google

möglich. Mit dem allen iſt nicht geſagt, daß überhaupt nicht wirklich iſt, was für die mathematiſch-naturwiſſenſchaftliche Erkenntnis nicht faßbar iſt, vielmehr gilt: die mathematiſch-naturwiſſenſchaftliche Wirklichkeit iſt wohl eine große Wirklichkeit, aber ſie iſt nicht die ganze Wirklichkeit. Doch bleibt es dabei, daß wir exakte Erkenntnis von Wirklichkeit nur haben, wo das Apriori wirkſam zu werden vermag. Erkenntnis entſteht eben nur da, wo eine Zuordnung von Anſchauungsmaterial zu den aprioriſchen Feſtſtellungen ſtattfindet. Was den aprioriſchen Beſtimmungen ſich nicht fügt, iſt darum nicht in jedem Sinne unwirklich, aber erkannt iſt es nicht. Es iſt denkbar, daß die Wahrnehmungswirklichkeit zu neuen aprioriſchen Bildungen anregt, aber dadurch wird die allgemeine philoſophiſche Grundanſchauung nicht verändert, daß nur da Erkenntnis ſich findet, wo ein Apriori das gegebene Material bearbeitet und ſich einfügt.

Ähnliches ließe von der hiſtoriſchen Erkenntnis ſich ſagen. Auch hiſtoriſche Erkenntnis kommt nur zuſtande durch ein Apriori, ohne das eine Ordnung und Gliederung des Stoffes nicht möglich wäre. So iſt z. B. der hiſtoriſche Entwicklungsbegriff ein Mittel, das geſchichtliche Material zur Erkenntnis zu erheben. Das hiſtoriſche Apriori iſt noch wenig unterſucht; es fehlt uns noch eine Kritik der hiſtoriſchen Vernunft, aber ohne Zweifel findet auch in der hiſtoriſchen Erkenntnis eine Bearbeitung des Stoffes durch aprioriſche Größen ſtatt, und auch hier würde nur dann Erkenntnis ſich finden, wenn die Zuſammenordnung von Empiriſchem und Aprioriſchem gelänge. Auch dabei würde zugeſtanden werden können, daß etwas, das ſich dem hiſtoriſchen Apriori nicht einordnet, doch geſchehen ſein könnte, aber eine hiſtoriſche Erkenntnis wäre dann eben doch nicht erreicht, das betreffende Ereignis wäre hiſtoriſch unbegriffen.

Wie ohne ein Apriori wiſſenſchaftliche Erkenntnis unmöglich iſt, ſo auch ein in ſicherer Richtung verlaufendes Handeln. Innerhalb der bloß empiriſchen Wirklichkeit wird das Handeln von der beſtändig wechſelnden Umgebung und von den ebenſo wechſelnden pſychiſchen Trieben bald hierhin bald dorthin gezogen. Ein Geſetz des Handelns iſt hier nicht zu entdecken. Ginge der Menſch in

Digitized by Google

die empiriſche Lage auf, ſo würde ſein Leben in regelloſen Antrieben verlaufen. Was er in einem Augenblicke verfolgte, das würde er im nächſten laſſen, weil ein ſtärkerer Reiz ihn nach anderer Richtung zöge. Nun aber erhebt ſich im Menſchen das ethiſche Gebot, der kategoriſche Imperativ, der ſeinem Willen unbedingt, ohne Rückſicht auf die Antriebe der empiriſchen Lage gebietet. Mögen die Reize und Neigungen noch ſo ſtark ſein, der Menſch ſoll ihnen nicht folgen, ſondern ſich dem ſittlichen Gebot unterwerfen. Erſt dadurch gewinnt der Menſch für ſein Handeln einen feſten Halt und ein feſtes Ziel. In allem, was er tut, hat er nun die ethiſche Forderung zur Geltung zu bringen. Das ſittliche Geſetz aber werden wir mit Recht ein Apriori nennen dürfen. Denn es kommt dem Menſchen nicht aus dem Wahrnehmungsmaterial entgegen, ſondern es ſteigt in ſeinem Innern auf. Auch hier aber iſt die Beziehung dieſes Apriori zu der empiriſchen Wirklichkeit nicht zu überſehen. Es wird nämlich die Aufgabe des Menſchen, die empiriſche Wirklichkeit nach den Forderungen des ſittlichen Apriori zu bearbeiten. Erſt ſo entſteht eine volle Wirklichkeit. Ähnlich wie im theoretiſchen Erkennen die Wahrnehmungswirklichkeit für ſich regellos und das Apriori für ſich leer bleibt und erſt im Zuſammentreffen beider ſich eine wahrhafte Erkenntnis geſtaltet, ſo bleibt auch auf dem Gebiet des Handelns das Empiriſche für ſich haltlos und das Aprioriſche für ſich ſchattenhaft. Erſt aus der Verbindung beider geht eine vollkräftige Wirklichket hervor. Schließlich iſt noch hervorzuheben, was bereits in den bisherigen Ausführungen enthalten iſt — daß erſt das ethiſche Apriori auch ethiſche Erfahrung möglich macht. Ohne die Möglichkeit, das empiriſche Material auf das ethiſche Apriori zu beziehen, würde es ſo etwas wie eine ethiſche Erfahrung gar nicht geben können.

Nunmehr werden wir gewiſſe allgemeine Beſtimmungen des Apriori herausheben können. 1. Das Apriori iſt eine urſprüngliche Schöpfung des Geiſtes, die durch die Wahrnehmungswirklichkeit wohl angeregt, aber nicht hervorgebracht werden kann. Es liegt darum nicht in der Fläche der pſychiſchen Phänomene, es iſt ihnen nicht nebengeordnet, ſondern übergeordnet. 2. Das

Digitized by Google

Apriori trägt ſeine Wahrheit in ſich ſelbſt und kann, wie es z. B. bei dem ſittlichen Apriori recht deutlich wird, ſeine Stellung auch gegen den Widerſpruch der empiriſchen Tatſachen behaupten, denn es iſt die grundlegende Bedingung für Größen wie Erkenntnis und Sittlichkeit, die ſonſt gar nicht exiſtieren würden. Aber es erweiſt auch ſein Recht dadurch, daß es ihm gelingt, ſich die empiriſche Wirklichkeit zu unterwerfen. 3. Es iſt keine unbedingte Forderung — wie ſie noch Kant ſtellte —, daß das Apriori ein für allemal vollſtändig dargelegt werden müßte, vielmehr iſt die Möglichkeit zuzugeſtehen, daß neue Geſtaltungen des Apriori auftreten.

Nach dieſen Darlegungen nehmen wir die Frage nach dem religiöſen Apriori wieder auf. Leitete uns bisher die Frage: wie iſt Erkenntnis, wie iſt Sittlichkeit möglich, ſo wird jetzt die entſprechende Frage lauten: wie iſt Religion möglich? Und es wird nun wenigſtens eine nicht gänzlich willkürliche Vermutung ſein, daß auch bei der Religion ein Apriori mitſpricht. Dieſe Vermutung gewinnt eine bedeutſame Stütze an der Tatſache, daß die wichtigſten Größen der Religion, wie Gott, ewiges Leben, jedenfalls nicht der Wahrnehmung entnommen ſind. Von eigentümlichem Gewicht iſt auch die Tatſache, daß alle verſuchten, oft geiſtvollen Ableitungen der Religion aus einem Beſtande, der noch nicht Religion war, nie recht gelingen wollten; ſie ſetzten eigentlich immer Religion voraus und deduzierten ſie nicht. Demnach wird die Frage nach dem religiöſen Apriori als berechtigt anerkannt werden dürfen.

Aber welcher Art iſt es nun? Kant hat auch das religiöſe Apriori darzulegen unternommen, wenn er auch in ſeiner Religionslehre dieſen Terminus nicht gebraucht. Bekanntlich nimmt Kant dabei ſeinen Ausgang von der Moral. Zwar iſt die Moral etwas vollkommen Selbſtändiges und bedarf für ihre Geltung nicht der Religion. Die Forderung, die der kategoriſche Imperativ erhebt, ſteht durchaus für ſich ſelbſt ein. Aber es iſt nun doch eine richtige aprioriſche Idee, daß nicht nur das ſittliche Gebot befolgt werde, ſondern daß auch eine moraliſche Welt entſtehe. Die notwendigen Vorausſetzungen aber für die moraliſche

Digitized by Google

Welt ſind die Unſterblichkeit der Seele und das Daſein Gottes. Das religiöſe Apriori bei Kant läßt ſich alſo durch die drei Urteile ausdrücken: es ſoll eine moraliſche Welt ſein, es gibt ein ewiges Leben, Gott exiſtiert. Dabei iſt auch hier der Zuſammenhang mit der empiriſchen Wirklichkeit gewahrt, denn dieſe ſoll durch das religiöſe Apriori ſo bearbeitet werden, daß ein Reich Gottes auf Erden entſtehe.

Aber ſo Bedeutſames Kant auch auf dieſem Gebiete geleiſtet hat, ſo befriedigen doch gerade hier ſeine Anſchauungen nicht recht. Die Abhängigkeit von der Moral läßt die Religion nicht zu voller Selbſtändigkeit gelangen, und die Eigenart der Religion ſcheint nicht getroffen.

Doch wie ſollen wir es nun anders anfangen, um zu einem Ergebnis zu kommen? Erinnern wir uns, daß auf den Gebieten des Erkennens und Handelns das Apriori Befeſtigung, Ordnung, Zuſammenhang in die ſonſt vorhandene Halt- und Regelloſigkeit hineinbringt. Es gibt ein gewiſſes Erkennen und Handeln, das nicht vom Apriori geleitet wird, aber man möchte es um ſeiner Zufälligkeit willen nicht ſo nennen, ſondern lieber abſchwächende Ausdrücke gebrauchen, wie perzipieren und agieren. Immerhin ſieht man die Beziehung des Empiriſchen und Aprioriſchen aufeinander. In das bloße Perzipieren von Vorſtellungen, in das bloße Agieren ſoll Ordnung und Zuſammenhang hineinkommen, es ſoll auf eine höhere Stufe erhoben und umgewandelt werden, es ſoll einen geiſtigen, vernünftigen Sinn erhalten. Und nun fragen wir: geht der Menſch in Perzipieren und Agieren auf, daß nur dieſen gegenüber ein Apriori notwendig wäre, oder findet ſich noch eine andere gleich fundamentale Tatſache ſeines natürlichen Weſens, dem gegenüber das Verlangen nach einem Apriori begründet wäre? Es läge nahe, nach der gewöhnlichen pſychologiſchen Einteilung in Erkennen, Wollen, Fühlen das Gefühl als dieſe dritte Tatſache anzuſprechen. Aber wir wollen nicht überſehen, daß beim bloßen Gefühl der Menſch iſoliert iſt und in ſeinem engſten Kreiſe bleibt, während beim Perzipieren und Agieren der Zuſammenhang mit der Umgebung feſtgehalten war. Wir werden behaupten dürfen, daß nur eine Tatſache, in der auch der Zuſammenhang mit der

Digitized by Google

Umwelt bewahrt iſt, geeignet iſt, in Parallele zu den beiden anderen geſetzt zu werden. Und da findet ſich nun die allerfundamentalſte Tatſache der Abhängigkeit des menſchlichen Lebens. Der Menſch ſieht ſich eingeſpannt in ein ungeheures Gewebe von Beziehungen. Er iſt wie ein Glasſtückchen in einem rieſenhaften Kaleidoſkop. Jede leiſe Drehung bringt eine Verſchiebung der Teile hervor, und er wird bald von dieſem, bald von jenem Teil geſchoben. Die Abhängigkeit iſt nicht zu leugnen, aber es iſt eine regelloſe Abhängigkeit bald von dieſem, bald von jenem. Die Abhängigkeit in titanenhaftem Streben überhaupt abzuſchütteln, iſt dem Menſchen verſagt, er würde dadurch nur noch mehr in die Abhängigkeitsverhältniſſe verſtrickt werden. Die Sinn- und Regelloſigkeit der Abhängigkeit kann nur überwunden werden, wenn es ſchlechthinnige Abhängigkeit gibt. Dieſe aber gibt es in der Tat, und ſie iſt die Grundüberzeugung der Religion, ja die Religion ſelbſt. Schleiermacher hat es wirklich richtig getroffen, wenn er ſchlechthinnige Abhängigkeit als das Weſen der Religion beſtimmt. Man muß ſich bei Schleiermacher nur nicht durch das Wort Gefühl irreleiten laſſen, das ja allerdings die Vorſtellung erweckt, als handle es ſich um einen pſychologiſchen Zuſtand analog denen, die durch irgendwelche Teilerlebniſſe hervorgerufen werden. Aber ſchlechthinniges Abhängigkeitsgefühl kann ja gar nicht in der Fläche der empiriſchen Gefühle liegen, dann wäre es ihnen nebengeordnet und darum nicht ſchlechthinnig. So ſteht es ihnen gegenüber, ſie umſpannend und umfaſſend, wie das ethiſche Gebot ſich zu den einzelnen pſychologiſchen Antrieben verhält. Allerdings reflektiert die ſchlechthinnige Abhängigkeit pſychologiſch ſich im beſonderen Maße im Gefühl, ſo daß die Wahl des Ausdruckes bei Schleiermacher nicht gänzlich ungerechtfertigt iſt, aber er wird beſſer vermieden und dafür lieber das neutralere Wort Bewußtſein gewählt. Indem wir aber in der ſchlechthinnigen Abhängigkeit etwas erkennen, was alle empiriſchen Maße überſchreitet, was dem Menſchen nie aus der empiriſchen Wirklichkeit als ſolcher entgegenkommen kann, dürfen wir in ihr das geſuchte religiöſe Apriori ſehen.

Aber hiergegen erheben ſich nun zwei Einwände, der eine von ſeiten der Philoſophie, der andere von ſeiten der Religion. Die

Digitized by Google

Angriffe erfolgen von entgegengeſetzter Richtung, vereinen ſich aber darin, den Begriff des religiöſen Apriori zu zerſtören. Die Philoſophie erklärt, daß gerade das charakteriſtiſche Merkmal des Apriori, die eigene ſchöpferiſche Aktivität des Geiſtes fehle, die ja in dem Begriff der ſchlechthinnigen Abhängigkeit geradezu ausgeſchloſſen werde. Außerdem liege das theoretiſche und ethiſche Apriori gänzlich innerhalb des menſchlichen Geiſtes, dagegen verlaſſe das angebliche religiöſe Apriori den Standpunkt der Immanenz und weiſe auf ein tranſzendentes Sein. Die Religion dagegen erklärt, daß ein Apriori, weil es auf einer ſchöpferiſchen Setzung des menſchlichen Geiſtes beruhe und weil es den Immanenzſtandpunkt vertrete, eben darum nicht religiös ſei. Nicht auf einem Apriori beruhe die Religion, ſondern auf göttlicher Offenbarung. So ſcheint alſo dies das Ergebnis zu ſein: was a priori iſt, iſt nicht religiös, und was religiös iſt, das iſt nicht a priori.

Aber vielleicht liegen hier Mißverſtändniſſe vor, die ſich heben laſſen. Zunächſt iſt der Gegenſatz von Immanenz und Tranſzendenz nicht zu überſpannen. Gegenüber dem pſychologiſchen Beſtand erſcheint auch das wiſſenſchaftliche und ethiſche Apriori als etwas Tranſzendentes. Ohne Frage vertreten ſie auch eine dem bloßen empiriſchen Menſchen überlegene und übergeordnete Wirklichkeit. Was in ihnen aufkommt, das iſt etwas Überindividuelles, etwas Allgemeingültiges, und es iſt anzuerkennen, daß in jedem Apriori etwas Abſolutes ſich kundgibt, etwas alſo, das mit den Größen der Religion mindeſtens eine nahe Verwandtſchaft hat.

Schwerer wiegt der Einwand, daß das charakteriſtiſche Merkmal der Aktivität vermißt werde. Aber das iſt bei näherem Zuſehen gerade nicht der Fall. Schlechthinnige Abhängigkeit iſt ihrem eigenen Weſen nach gerade die in eigener freiwilliger Unterwerfung anerkannte Abhängigkeit. Fehlte dieſe Anerkennung, ſo wäre es eben keine ſchlechthinnige Abhängigkeit, dann gäbe es ja etwas, was die Abhängigkeit verweigerte. So gehört die Anerkennung zu der ſchlechthinnigen Abhängigkeit, und es fehlt ſomit nicht die Aktivität.

Was aber den Einwand der Religion angeht, daß ſie auf göttlicher Offenbarung beruhe, ſo iſt zu ſagen, daß die Bezeichnung Apriori durchaus nicht die Anerkennung ausſchließt, daß es ſich

Digitized by Google

hier um Offenbarung handle. Es iſt ja doch gerade das Eigentümliche, daß der Menſch eine Macht, von der er ſich ſchlechthin abhängig weiß, nicht in ſeiner ſinnlichen Wahrnehmung vorfindet. Wenn er dennoch eine ſolche Macht anerkennt, ſo iſt es nur möglich, weil er noch in einem anderen Zuſammenhange ſteht, der ſich ihm irgendwie kundgibt. Schlechthinnige Abhängigkeit iſt ja doch nicht eine willkürlich gebildete Größe, ſondern eine ſolche, die an den Menſchen herankommt und ſeine Zuſtimmung fordert. Anderſeits braucht doch auch die Religion nicht jede Aktivität zu verwerfen. Jene Anerkennung, von der wir ſprechen, iſt nichts anderes als was die Religion Glaube nennt. In der ſchlechthinnigen Abhängigkeit iſt beides vereint: die Offenbarung Gottes und die Anerkennung durch den Menſchen. Um des darin enthaltenen Übermenſchlichen willen ſprechen wir von Offenbarung, um der darin enthaltenen Aktivität willen reden wir von einem Apriori. Es werden hier weder die Anſprüche der Religion noch die des Begriffs Apriori verletzt. Denn es bleibt die Forderung der Religion gewahrt, daß alle Bewegung von Gott anhebt und der Menſch Gott abſolut unterworfen iſt, und es bleibt die Forderung des Apriori gewahrt, daß die eigene Anerkennung des Menſchen nicht fehlen dürfe. Sehen wir näher zu, ſo müſſen wir doch auch ſagen, daß die Religion nicht auf Vernichtung, ſondern auf Bewahrung, nicht auf Bindung, ſondern auf Befreiung ſeiner Kräfte abzielt. Wenn der Menſch in der Religion ſein Leben verliert, ſo geſchieht es nur, damit er ein beſſeres finde. Sein Selbſt ſoll nicht unterdrückt werden, ſondern es ſoll ihm zu dem Gewinn eines wahren Selbſt erſt geholfen werden. So hebt in Wahrheit die Religion die Aktivität nicht auf, ſondern läßt ſie erſt ganz lebendig werden. Und umgekehrt bedeutet die Aktivität im Apriori nicht Losſagung von allen überindividuellen Mächten, ſondern im Gegenteil gerade Unterwerfung unter geiſtige Notwendigkeit. In der ſchlechthinnigen Abhängigkeit weiß der Menſch ſich frei, und in der Freiheit weiß er ſich ſchlechthin abhängig. Als etwas, das ſeinem ſubjektiven Wünſchen und Meinen durchaus überlegen iſt, das zugleich einer anderen als der empiriſchen Wirklichkeit angehört, alſo als eine Offenbarung kommt die ſchlechthinnige Abhängigkeit

Digitized by Google

an den Menſchen heran, aber er bejaht ſie in freier Unterwerfung. So dürfen wir von einem religiöſen Apriori reden. Seinem allgemeinſten Gehalt nach iſt es ſchlechthinnige Abhängigkeit, ſeiner Form nach freie Anerkennung, alſo Glaube.

Man könnte fragen, warum dieſer Eifer für ein religiöſes Apriori? Weil es ſich dabei um große Dinge handelt. Im Apriori kommt die Selbſtändigkeit und Selbſtgewißheit der Religion zum ſchärfſten Ausdruck. Es wird damit geſagt, daß die Wahrheit der Religion ſich nicht von anderen Größen her erweiſen läßt, daß ſie aber auch einen ſolchen Beweis nicht braucht. Im Apriori wird der letzte ſichere Punkt erreicht, an dem alles andere hängt. Jede andere Gewißheit, die man aus Mißverſtändnis ſucht, iſt nicht größer, ſondern geringer als die, die im Apriori gefunden wird. Indem ein eigenartiges Apriori aufgewieſen wird, wird die Souveränität der Religion klar, die nun einmal zu ihrem Weſen gehört. Wo die Religion ganz Religion war, da hat ſie nicht um Beſtätigung ihrer Behauptungen bei der Weisheit dieſer Welt geworben, da hat ſie den Widerſpruch dieſer Weisheit als eine gleichgültige Sache behandelt. Es war darum bei Kant ein richtiges Gefühl für die Eigenart der Religion, als er ihr die falſchen Stützen des mathematiſch-naturwiſſenſchaftlichen Erkennens entzog. Darin lag wirklich nicht eine Schädigung der Religion, ſondern vielmehr ein Hinweis auf ihre Stärke. Die Religion iſt dann erſt ganz groß und mächtig, wenn ſie allein iſt, wenn ſie alle falſchen Stützen von ſich geworfen hat. Dieſer Anſpruch der Religion auf volle Selbſtändigkeit wird aber auch für die Erkenntnis in dem Aufweis eines Apriori einleuchtend.

Dadurch, daß in der Religion ein Apriori nachgewieſen wird, wird auch deutlich, daß die Gewißheit der Religion nicht geringer iſt als irgendeine andere Gewißheit. Es wird vielfach die religiöſe Gewißheit als ſubjektiv im Vergleich zu der objektiven Gewißheit der empiriſchen Wiſſenſchaft bezeichnet. Auch Kant hat in den religiöſen Überzeugungen vom Daſein Gottes und der Unſterblichkeit ein ſubjektives Moment erkannt; er meinte, daß jene Überzeugungen ein ſubjektiv notwendiges Bedürfnis ſeien, während das ethiſche Geſetz eine objektive Notwendigkeit darſtelle.

Kants Anſchauung iſt daraus erklärlich, daß er nicht zu einem völlig eigenartigen religiöſen Apriori vordrang. Wo aber ein eigentümliches Apriori erkannt wird, da wird auch die Bezeichnung der religiöſen Gewißheit als ſubjektiv im Vergleich mit anderer objektiver Gewißheit abgewieſen. Subjektiv iſt jede Gewißheit, ſofern ſie in einem Subjekt feſt verankert ſein muß, man ſagt alſo damit nichts Unterſcheidendes. Aber die Subjektivität, die in einem Apriori ſich ausſpricht, iſt nichts weniger als individuelle Beſonderheit, ſondern umfaſſende Notwendigkeit. So tritt die religiöſe Gewißheit ebenbürtig jeder anderen zur Seite, weil ſie zuletzt auf einem Apriori beruht. Die Tatſache, daß viele Menſchen von der Weſenheit der Religion nicht überzeugt ſind, bildet keine Gegeninſtanz. Denn jedes Apriori iſt nicht etwas, das in der gegebenen pſychiſchen Organiſation als fertige und darum leicht aufzeigbare Größe vorliegt, wie etwa irgendein Umgebungsbeſtandteil jedem, der geſunde Augen hat, gezeigt werden kann, ſondern es iſt etwas, zu dem der Menſch ſich erſt erheben muß. Die Wahrheit des Apriori iſt aber nicht davon abhängig, ob alle Menſchen dieſe Erhebung vollziehen. Auch das ethiſche Apriori iſt keineswegs etwas, das von allen Menſchen anerkannt wird, es bleibt darum doch gültig. Die Allgemeingültigkeit iſt etwas anderes als eine in allen Individuen gleichmäßig vorkommende pſychiſche Tatſache. Auch die Geltung der Mathematik beruht ja nicht darauf, daß alle Menſchen ihre Entwicklungen verſtehen, haben doch in die höhere Mathematik nur ſehr wenige Menſchen eine wirkliche Einſicht. Geleugnet ſoll dabei nicht werden, daß für viele Menſchen die Erhebung zu dem religiöſen Apriori beſondere Schwierigkeiten hat. Die Sprache der Religion drückt dieſe Tatſache ſo aus: „Der natürliche Menſch vernimmt nichts vom Geiſte Gottes.“ Aber der natürliche Menſch iſt auch nicht letzte Wahrheitsinſtanz.

Von größter Wichtigkeit iſt ferner, daß mit dem religiöſen Apriori ein ſicheres Verſtändnis des Glaubens gewonnen wird. Es wird heutzutage viel von religiöſer Erfahrung geredet, offenbar in dem Intereſſe des Wahrheitserweiſes der Religion, weil unſerer Zeit nichts als wirklich gilt, was nicht erfahren iſt. Auch

Digitized by Google

der Glaube ſoll ein Ergebnis religiöſer Erfahrung ſein. Nun ſoll nicht geleugnet werden, daß beſondere Erlebniſſe den Anſtoß geben können, daß ein Menſch zum Glauben komme. Aber ſie ſind nicht Erzeuger, ſondern nur Geburtshelfer des Glaubens. Es gibt kein Ereignis, das an und für ſich religiöſe Erfahrung wäre, ſondern es wird dazu erſt durch den Glauben. Der Glaube iſt ſo wenig ein Erzeugnis religiöſer Erfahrung, daß er vielmehr, um in Analogie zu der Sprache des kritiſchen Idealismus zu reden, religiöſe Erfahrung erſt möglich macht. Was uns begegnet, iſt zunächſt nichts weiter als ein gewiſſermaßen neutrales Erlebnis; ob es religiöſe Erfahrung wird, hängt davon ab, ob es vom Glauben ergriffen und geſtaltet wird. Wie es die Aufgabe iſt, die Erlebniswirklichkeit mit dem wiſſenſchaftlichen und ethiſchen Apriori zu bearbeiten, damit wiſſenſchaftliche und ethiſche Erfahrung entſtehe, ſo gibt es auch die entſprechende Aufgabe, die Erlebniswirklichkeit mit dem religiöſen Apriori zu bearbeiten, damit religiöſe Erfahrung entſtehe. Zuweilen wird dabei dem Glauben die Bewältigung eines Ereigniſſes, z. B. eines großen Leides, nur unter viel Mühe gelingen, aber nur, wo ſolche Bewältigung gelingt, entſteht auch religiöſe Erfahrung. Jede ſo gewonnene Erfahrung dient dann allerdings dem religiöſen Apriori zur Beſtätigung und arbeitet neuen Erfolgen vor.

Die Einſicht in dies Verhältnis, daß der Glaube gegenüber der religiöſen Erfahrung das Prius iſt, kann vor manchem Irrwege bewahren. Wo nämlich die Annahme gilt, daß der Glaube auf religiöſer Erfahrung beruhe, da ſtellt ſich ſo leicht das Mißverſtändnis ein, daß es ſich dabei um Erfahrungen ganz beſonderer Art, um ekſtatiſche Erlebniſſe, um eine phyſiſch-hyperphyſiſche Berührung mit tranſzendenten Realitäten handle. Dieſe Anſchauung führt dann bei lebhaftem religiöſem Verlangen zu oft gequälten Reizungen der Phantaſie und ſchlimmen Täuſchungen oder, wenn der gewünſchte Erfolg ſich nicht einſtellen will, zu tiefen Depreſſionen des Gemüts. Wer dagegen erkannt hat, daß der Glaube urſprüngliche, nicht abgeleitete Gewißheit iſt, wird ſich und andere vor ſolchen ſeelengefährdenden Exerzitien zu hüten ſuchen.

Endlich befreit uns die Erkenntnis des religiöſen Apriori von

Digitized by Google

einer Überſchätzung der bloßen Geſchichte, denn es ſtellt feſt, daß alle lebendige Religion zuerſt gegenwärtige Beziehung zu Gott ſein muß und nicht irgendein Verhältnis zu Vergangenem. Freilich ſcheint dieſe Behauptung nun gerade das religiöſe Apriori in den Augen jedes überzeugten Chriſten zu diskreditieren. Denn kein Chriſtentum ohne die Perſon Jeſu, und die Perſon Jeſu gehört der Geſchichte an. Das Chriſtentum iſt, ſo ſagt man, eine geſchichtliche Religion. Zweifellos liegt nun hierin manches, was gar nicht beſtritten werden kann. In der Tat wurde Jeſus erſt geboren, als die Geſchichte der Menſchheit bereits Jahrtauſende gedauert hatte, in der Tat kam das eigentümliche chriſtliche Leben an einer beſtimmten Stelle der Geſchichte auf und war vorher nicht vorhanden, und wir können dieſe Tatſachen nicht einfach beiſeite ſchieben, wie etwa ein Mathematiker oder Phyſiker eine ſehr kleine Größe vernachläſſigen kann, weil ſie für die Entwickelung und das Ergebnis bedeutungslos iſt. Aber nun machen wir auf der anderen Seite die merkwürdige Beobachtung, daß immer wieder verſucht worden iſt, das Chriſtentum über die Beziehung zu der beſtimmten Stelle in der Geſchichte auszudehnen und ſeinen Inhalt unabhängig von der Zeit zu machen. Dem Paulus iſt das Alte Teſtament ein Zeugnis für die Wahrheit ſeiner Verkündigung. „Abraham glaubte und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.“ Chriſtus iſt der mitfolgende Fels, von dem die Juden auf ihrer Wüſtenwanderung trinken. Auguſtin läßt den Gottesſtaat im Anfang alles Geſchehens begründet werden. Für Calvin iſt Chriſtus der Offenbarungsmittler auch im Alten Bunde. In all dieſen Anſchauungen iſt das Chriſtentum ſo alt wie die Welt. Sollen wir darin nur unnütze Spekulationen ſehen, die wir am beſten ſo ſchnell wie möglich los zu werden ſuchen? Es ſteckt doch wohl mehr darin, es kommt darin zum Ausdruck, daß das, was in Jeſus Chriſtus geſchichtlich in die Erſcheinung getreten iſt, ſeinem Gehalt nach ewig iſt. Das wird auch eine Überzeugung ſein, die dem Chriſtentum unveräußerlich iſt. Ziehen wir andere Gebiete zum Vergleiche heran, ſo ſehen wir, daß auch in der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis eine aprioriſche Wahrheit ſich erſt in einem beſtimmten Augenblick der

Digitized by Google

Entwickelung erſchließt, aber ſofort tritt auch dabei hervor, daß dieſe Wahrheit nicht für heute und morgen gilt, ſondern daß ſie abgeſehen von aller Zeit gilt. So liegt es auch hier: was wir als das religiöſe Apriori gefunden haben, das iſt in voller Klarheit hervorgetreten erſt im Chriſtentum, aber es erweiſt ſich ſofort auch dem, der es erfaßt, in ſeinem Ewigkeitsgehalt. In Wahrheit beſteht keine Spannung zwiſchen dem Gehalt des Chriſtentums und dem des religiöſen Apriori. Es entſteht nur dadurch ein Schein der Verſchiedenheit, daß man den gleichen Gehalt einmal allgemeiner und ein andermal ſozuſagen mit mehr hiſtoriſcher Färbung darſtellen kann. Zur Erläuterung ſei erlaubt, auf ein inſtruktives Beiſpiel aus der Geſchichte der Theologie hinzuweiſen. Schleiermacher wollte in ſeiner Glaubenslehre den chriſtlichen Glauben darſtellen. Aber er entwickelt den Gehalt der Religion zunächſt als ſchlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, ohne daß irgendein Hinweis auf Jeſus erfolgt, und erſt ſpäter wird durchgeführt, daß im Chriſtentum alles auf die durch Jeſum von Nazareth vollbrachte Erlöſung bezogen iſt. Schon damals iſt Schleiermacher der Vorwurf gemacht worden, daß er mit der Beſchreibung der Religion als ſchlechthinniges Abhängigkeitsgefühl noch nicht das eigentümlich Chriſtliche ausdrücke, daß er alſo an dieſen Stellen ſeines Werkes nicht eine Darſtellung des chriſtlichen Glaubens gebe, wie es doch ſeine Abſicht ſei. Es hat ſich damals darüber eine intereſſante Diskuſſion erhoben, die in Zeitſchriften und Broſchüren geführt wurde. Schleiermacher aber hat jenen Vorwurf nie gelten laſſen, er iſt ſtets überzeugt geweſen, daß er mit den Ausdrücken ſchlechthinniges Abhängigkeitsgefühl und Erlöſung durch Jeſus dieſelbe Sache bezeichnet hat. Denn die Erlöſung durch Jeſus iſt ihm die Verwirklichung des ſchlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls. Ohne die Erlöſung wäre das ſchlechthinnige Abhängigkeitsgefühl gehemmt, bliebe es latent und könnte ſich nicht aktualiſieren, aber es ließe ſich auch nicht ſagen, was Erlöſung wäre, wenn nicht verwirklichte ſchlechthinnige Abhängigkeit. Das iſt in der Tat eine richtige Einſicht. Das Chriſtentum und das religiöſe Apriori ſind wirklich ihrem Gehalt nach identiſch. Durch das Chriſtentum iſt das religiöſe Apriori für das Leben der

Digitized by Google

Menſchheit zur vollen Klarheit gebracht, und indem Menſchen Chriſten werden, erfaſſen ſie eben damit das religiöſe Apriori. Die Richtigkeit dieſer Behauptung wird einleuchten, wenn wir die Sprache der Schule durch die gewohntere religiöſe Ausdrucksweiſe erſetzen. Vergegenwärtigen wir uns, daß wir als das religiöſe Apriori die ſchlechthinnige Abhängigkeit und zwar als anerkannt beſtimmten, und vergleichen wir damit die Verkündigung Jeſu. Sie lautet, auf ihren kürzeſten Ausdruck gebracht: das Reich Gottes iſt herbeigekommen, oder genauer: die Herrſchaft Gottes iſt herbeigekommen. Aller Inhalt gipfelt alſo für Jeſus in der Herrſchaft Gottes. Wo aber die Herrſchaft Gottes aufgerichtet iſt, da beſteht die anerkannte ſchlechthinnige Abhängigkeit. Das irdiſche Leben Jeſu ſelbſt iſt die vollendete Herrſchaft Gottes. Jeſus unterwirft ſich der Gottesherrſchaft unbedingt, gehorſam bis zum Tode am Kreuze durch die menſchliche Sünde. Weil Jeſus die verwirklichte Herrſchaft Gottes iſt, darum hat Paulus ſo ſelten den Ausdruck: Herrſchaft Gottes gebraucht und dafür immer auf Jeſus Chriſtus hingewieſen. Auch für Paulus iſt der Inhalt der Religion unbedingte Herrſchaft Gottes, ſchlechthinnige Abhängigkeit von Gott, darum gibt es für ihn kein Rühmen vor Gott, kein Recht eigener Leiſtung. So beſteht die genaueſte Übereinſtimmung zwiſchen dem Chriſtentum und dem religiöſen Apriori, ja wir können ſagen: der Inhalt des Chriſtentums iſt das religiöſe Apriori.

In dem allen liegt nun eine Befreiung von der bloßen Geſchichte und zwar in folgenden Beziehungen: 1. Der Inhalt des Chriſtentums läßt ſich nicht einfach aus den geſchichtlichen Vorgängen ableſen. Es kann jemand die genaueſte Kenntnis des in Betracht kommenden Geſchichtsverlaufs haben und doch nichts vom Chriſtentum verſtehen. Denn was dieſe Geſchichtsvorgänge religiös bedeutſam macht, iſt etwas Unſichtbares. Was rein geſchichtlich vorliegt, das iſt nichts anderes als das menſchliche Leben Jeſu mit ſeinem tragiſchen Verlauf. Aber daß es ſich dabei nun um das Eintreten Gottes in die Welt, um die Aufrichtung ſeiner Herrſchaft, um die Überwindung von Sünde und Schickſal handelt, das verſteht nur der Glaube, das vermag nur der zu faſſen,

Digitized by Google

dem das religiöſe Apriori aufgegangen iſt. Erſt dann wird dieſe Geſchichte für uns religiös lebendig, wenn wir ſie im Glauben anſehen. Die bloße Geſchichte kann uns immer nur den Menſchen Jeſus zeigen. Niemals aber kann ein Menſch, und wenn wir ihm noch ſo hohe Prädikate beilegen, Objekt der Religion werden. Erſt indem uns das menſchliche Leben Jeſu von weſenhaft Göttlichem umfaßt wird, gelangen wir zu einer religiöſen Anſchauung, die aber eben nicht mehr geſchichtlich iſt. Darum können wir von allen bloß hiſtoriſchen Unterſuchungen keine Feſtſtellung des Weſens des Chriſtentums und noch weniger eine Erneuerung des religiöſen Lebens erwarten. Das eigentlich Weſentliche iſt immer ein Übergeſchichtliches. 2. Die Erkenntnis des Apriori, des eigentlichen Weſensgehalts macht uns frei von der Beugung unter eine beſondere geſchichtliche Lage. Gegen die Zeit Jeſu haben die Umgebungsverhältniſſe wie auch die pſychiſchen Verhältniſſe ſich mannigfach verändert. Es läßt alſo nicht einfach ſich etwas in unſere Zeit übertragen, es werden uns nicht ſelbſtändige Entſcheidungen abgenommen, ſondern ſie werden von uns gefordert. Aber was dabei uns beſtimmen ſoll, iſt genau dasſelbe, was im Leben Jeſu die Leitung hatte: die unbedingte Herrſchaft Gottes, unſere völlige Unterwerfung unter Gott.

Mit alledem ſoll die Geſchichte und die geſchichtliche Forſchung wahrlich nicht für etwas Geringwertiges erklärt werden. Die anſchauliche Darſtellung der hiſtoriſchen Wirklichkeit, ihre lebendige Vergegenwärtigung kann uns eine ſtarke Hilfe werden, das eigentlich Religiöſe zu erfaſſen, aber es kann doch davon nichts abgelaſſen werden, daß das eigentlich Religiöſe ein Beſonderes gegenüber der Geſchichte iſt.

So hat ſich uns die Frageſtellung, von der wir ausgingen, als fruchtbar erwieſen. Selbſtverſtändlich iſt die Kraft und Wahrheit der Religion unabhängig von dieſer Art der Betrachtung. Die Religion ſelbſt iſt auch ſtets früher da, als derartige Entwicklungen. Unſere Auffaſſung unterſcheidet ſich durchaus von dem ſpekulativen Verfahren, das die Religion nicht vorausſetzt, ſondern erſt aus dem Fortſchreiten des dialektiſchen Prozeſſes hervorgehen laſſen will. Hier war dagegen die Religion ſelbſt die Grundlage,

Digitized by Google

und es handelte ſich nur um eine erkenntnismäßige Erfaſſung ihres Gehalts. Die lebendige Religion iſt gewiß immer die Hauptſache, aber die denkende Beſinnung über ihren Gehalt iſt doch wohl auch nicht ohne Wert [1]).

1) Die hier gebotenen Ausführungen machen in keiner Weiſe auf Vollſtändigkeit Anſpruch. Von Wichtigkeit wäre z. B. eine Erörterung des Verhältniſſes des religiöſen Apriori zu dem wiſſenſchaftlichen und ethiſchen. Auch iſt der Gehalt der Religion mit der aprioriſchen Betrachtung nicht ausgeſchöpft.

Digitized by Google

Rezenſionen.

1.

Franz Steinmetzer, Dr. theol., Neue Unterſuchung über die Geſchichtlichkeit der Juditherzählung. Ein Beitrag zur Erklärung des Buches Judith. Leipzig, Verlag von Rudolf Haupt, 1907. 158 S. 8°.

Während bisher von proteſtantiſcher Seite das Judithbuch gewöhnlich als eine Tendenzdichtung angeſehen wurde, iſt es das Beſtreben zahlreicher katholiſcher Theologen geweſen, ſeinen Inhalt als geſchichtlich zu erweiſen.

Neuerdings hat auch ein vielgenannter proteſtantiſcher Gelehrter, der Aſſyriologe Hugo Winckler, einen nicht unbeträchtlichen hiſtoriſchen Kern annehmen zu müſſen geglaubt und darüber in „Altorientaliſche Forſchungen", 2. Reihe, 2. Band, S. 266 ff. (1899) berichtet.

Danach „liegt es" zunächſt „auf der Hand", daß dem Nebukadnezar und Arphaxad im erſten Kapitel entſprechen Kyros und Aſtyages. Des weiteren ſind aber hinter Nebukadnezar — Arphaxad auch die feindlichen Brüder Aſſurbanipal — Schamaſch-ſchum-ukin zu finden. Endlich hat noch eine dritte Zeit „ihren Niederſchlag in der Erzählung zurückgelaſſen", die Zeit des Hohenprieſters Jojakim, nicht lange nach der Rückkehr aus dem Exil.

Hugo Winckler hat allerdings in der genannten Abhandlung dieſen, ſich auf hiſtoriſchem Gebiete haltenden Mutmaßungen noch ſolche mythologiſchen Inhalts angeſchloſſen, wie z. B. die (S. 274 f.): „Nabal findet ſeinen Tod infolge der Trunkenheit, auch Holofernes betrinkt ſich (12, 20). Damit iſt die Identität von Nabal und Holofernes mit Orion erwieſen, der ſich auch betrinkt."

Digitized by Google

Von Gedanken letzterer Art hält ſich Steinmetzer fern, die hiſtoriſchen aber hat er ſich zu eigen gemacht und viel Fleiß und Scharfſinn darauf verwendet, ſie in umfaſſender Weiſe zu begründen und weiterzuführen.

Was gleich das Letztere betrifft, ſo findet er — und das wohl mit dem meiſten Rechte —, daß noch eine vierte Zeit ihre Züge der Erzählung aufgeprägt hat, nämlich die makkabäiſche. Steinmetzer unterſcheidet infolgedeſſen vier Perioden der Textentwicklung und verſucht dieſe durch Quellenſcheidung aufzudecken. Dadurch, meint er S. 60, „iſt dem Exegeten der einzige und letzte Ausweg gegeben, der ihm erlaubt, an der Geſchichtlichkeit der Juditherzählung feſtzuhalten, da alle anderen verſuchten Wege ſich als völlig ungangbar erwieſen haben". Die Arbeit der Quellenſcheidung bezeichnet er als „durchaus nötig".

Schon hier kann ich den Widerſpruch nicht unterdrücken, indem ich die Darſtellung der Judithgeſchichte — ich ſpreche immer von der in den LXX-Handſchriften — als *eine im weſentlichen einheitliche* anſehen muß. Der von Steinmetzer z. B. zwiſchen „der ebenſo bekannten, wie gefürchteten Stelle" 5, 18 und Verſen wie 4, 2. 13. 14 behauptete „unvereinbare Widerſpruch" iſt für mich wenigſtens unerfindlich.

Aber auch von der Geſchichtlichkeit des Inhalts haben mich Steinmetzers Argumentationen nicht überzeugen können. Gewiß ſollen geringfügige „hiſtoriſche Anklänge" nicht geleugnet werden. Der Verfaſſer unſeres Tendenzromans hat z. B. in bezug auf die für ſeine Darſtellung erforderlichen Namen Anleihen bei der Geſchichte gemacht. So heißen Holofernes und Bagoas zwei Feldherren des Artaxerxes Ochus, unter deſſen Regierung die Judenſchaft zu leiden hatte. Aber andrerſeits iſt ihm offenbar Nebukadnezar, wie im Danielbuch, nur der Typus des judenfeindlichen, heidniſchen Herrſchers, und ebenſo durchſichtig iſt der Name ſeiner Heldin Judith.

Die Ereigniſſe, welche den Hintergrund des Judithabenteuers bilden, nämlich ein *Kampf* zweier Herrſcher jenſeits des Eufrat miteinander und ein *Kriegszug* eines transeufratenſiſchen (in *unſerem* Sinne) Königs, bzw. ſeines Feldhauptmanns gegen Völker des Weſtlandes, ſind nicht ſehr ſelten in der vorderaſiatiſchen Geſchichte, und es genügten die nicht gerade glänzenden hiſtoriſchen Kenntniſſe unſeres Autors, um aus ihnen eine Staffage für das Hauptereignis ſeines Buches herzurichten. Will man nun die Frage aufwerfen, an welchen *Kampf*, bzw. *Kriegszug* der Verfaſſer gedacht haben mag, ſo treten der Beantwortung enorme Schwierigkeiten entgegen, die in der Verworrenheit der hiſtoriſchen und geographiſchen Angaben, wie in der teilweiſen Entſtellung der überlieferten Namen liegen. Hier kann man nur unter Anwendung von Gewalt, wie es Winckler getan und Steinmetzer ihm nachgemacht

hat, zu einem Reſultat gelangen, einem Reſultat von recht zweifelhaftem Wert. Aber ſelbſt wenn es möglich werden ſollte, hier ein für alle annehmbares Ergebnis zu gewinnen, ſo wäre damit der Nachweis der „Geſchichtlichkeit der Juditherzählung", den ſich Steinmetzer als Ziel geſetzt hat, auch noch nicht geführt.

Breslau. **Max Löhr.**

2.

W. Staerk, Lic. Dr., Privatdozent in Jena, **Die jüdiſch-aramäiſchen Papyri von Aſſuan ſprachlich und ſachlich erklärt.** Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag 1907. 39 S. 8°. Preis: 1 Mk. [Auch unter dem Titel: Kleine Texte für theologiſche Vorleſungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann.]

Unter den Papyrusfunden des letzten Jahrzehnts ſind die obengenannten jüdiſch-aramäiſchen von Aſſuan (dem alten Syene beim erſten Nilkatarakt, gegenüber der Nilinſel Elephantine mit der ägyptiſchen Feſtung Jeb) von höchſtem Intereſſe. Gefunden 1904, wurden ſie teils (5½ Stück) von Mr. Robert Mond, teils (3½ Stück) von Lady Cecil erworben und an das Muſeum in Kairo geſchenkt. Ein Stück erwarb die Bodlejana in Oxford. Mr. Mond veranlaßte mit großer Opferwilligkeit eine muſterhafte Publikation dieſer Papyri (Aramaic Papyri discovered at Assuan, ed. by A. H. Sayce with the assistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg a. Seymour de Ricci. London 1906. 79 S. Text u. 27 phototypierte Tafeln. 21 sh.). Sayce verfaßte die Einleitung, Cowley beſorgte mit muſterhafter Sorgfalt die Entzifferung nebſt Überſetzung, Kommentar, Wort- und Namenregiſter, Chronologie und Numismatik; Spiegelberg erklärte die ägyptiſchen Namen, de Ricci fügte eine faſt erſchöpfende Bibliographie über alle ägyptiſch-aram. Papyri und Oſtraka bei. Die Texte ſind faſt durchweg ſehr gut erhalten. Nach einer Angabe ſollen ſie (alle?) in einem Tonkrug, nach Sayce in einer hölzernen Büchſe gefunden worden ſein.

Durch das vorliegende Büchlein Staerks wird dieſe hochwichtige Publikation dem deutſchen Leſer in überaus bequemer (Quadratſchrift) und billiger Form zugänglich gemacht, und Lic. Staerk hat ſich damit den Dank aller für dieſe Literatur Intereſſierten verdient. Die von ihm beigefügte Vokaliſation ſchließt ſich tunlichſt dem Bibliſch-Aramäiſchen an.

Digitized by Google

Die hohe Wichtigkeit dieſer Funde beruht 1) auf der genauen Datierung. Überall ſteht voran Tag und Monat nach dem jüdiſchen und ägyptiſchen Kalender und das Regierungsjahr des regierenden perſiſchen Königs (Xerxes, Artaxerxes I., Darius II.). Danach umſpannen die zehn Papyri die Zeit von 471 bis 411. — 2) auf dem Sprachlichen. Als gerichtliche Urkunden ſind ſie offenbar zugleich ſichere Zeugniſſe für die damalige Geſtalt des auch im perſiſchen Reiche (wie vorher im babyloniſchen) als Gerichts- und Handelsſprache herrſchenden Aramäiſch. Staerk zählt S. 38 f. 54 Wörter auf, die nicht aus dem Bibliſch-Aramäiſchen zu belegen ſind. — 3) auf den Aufſchlüſſen über eine im 5 Jahrh. v. Chr. in Oberägypten vorhandene und blühende jüdiſche Diaſpora. Eine ſolche ſtammt alſo nicht erſt aus den Zeiten der Ptolemäer. Allerdings ſtammen die Urkunden nur aus zwei Familien in zwei Generationen, aber die Namen der Zeugen beweiſen für eine Anzahl anderer Juden (auch „Aramäer" genannt) als Grundbeſitzer, Händler und perſiſcher Söldner. Es lag nahe, ihr Einſtrömen mit der perſiſchen Eroberung (525) in Verbindung zu bringen. Aber ſchon Jer. 44, 1 weiß von Juden in Pathros (Oberägypten), und ſchließlich liegt ſelbſt die Herleitung dieſer Diaſpora aus dem Reiche Israel (nach der Zerſtörung 722?) nicht außer dem Bereich des Möglichen. Man hat dafür teils gewiſſe Namensformen, teils Tatſachen geltend gemacht, wie das bei jüdiſchen Exulanten ſchwer denkbare Schwören vor Gericht bei ägyptiſchen Göttern, wenn der Gegner ein Ägypter war, und die zweimalige Erwähnung einer agûrâ, d. i. höchſtwahrſcheinlich ein Tempel, nicht bloß ein Altar. Dieſer Tempel hätte allerdings ein Seitenſtück an dem jüdiſchen Tempel zu Leontopolis. — 4) auf dem Einblick in hochentwickelte, z. T. ſehr komplizierte Rechtsverhältniſſe. Schon die äußere Form dieſer Urkunden: die Datierung, die genauen Perſonalien, die Nennung des Schreibers und die eigenhändige Unterſchrift der Zeugen, die Verſiegelung und Signierung (bei dreien ſind noch die Siegel erhalten) erinnert uns vielfach an modernſte Rechtsurkunden. Nicht minder gilt dies vom Inhalt. Es iſt erſtaunlich, was da alles für Eventualitäten (z. B. bei Kontrakten zwiſchen den nächſten Verwandten!) in Betracht gezogen werden. Faſt überall handelt es ſich dabei um das Eigentumsrecht an Grundſtücken, einmal auch um die Auflöſung einer Handelsgemeinſchaft und einen Heiratskontrakt. Nicht mit Unrecht bemerkt Staerk, daß der Inhalt vorwiegend für eine „ſehr ſtreit- und prozeßſüchtige Geſellſchaft" beweiſt.

Halle a. S. **Kautzſch.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengeſellſchaft, Gotha.

Digitized by Google

Abhandlungen.

1.

König Saul.

Von

Lic. theol. **Eberhard Baumann**, Paſtor in Plön.

Einer der für das religiöſe Leben des iſraelitiſch-jüdiſchen Volkes kräftigſten Gedanken war die meſſianiſche Erwartung, die Hoffnung auf einen König, der als Gottes Stellvertreter die Gottesherrſchaft auf Erden aufrichten würde. Der Gedanke wurzelt ohne Frage in der dem ganzen alten Orient eigentümlichen Anſchauung vom Parallelismus der niederen und oberen Welt, hier ſpeziell vom Parallelismus zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen König, vom letzteren als dem Sohne oder Repräſentanten der Gottheit. Aber der meſſianiſche Gedanke hat ſich doch mit der Eigenart der iſraelitiſch-jüdiſchen Religion in einzigartiger Weiſe verbunden. Es iſt danach hochintereſſant, dem Werdegang der meſſianiſchen Erwartung in Iſrael nachzugehen und den Fragen zu begegnen, die hierbei entſtehen. Eine von dieſen Fragen lautet: Wie hat ſich das Volk, das den Glanz der Zukunft in einem gottgeſandten Könige verkörpert ſah, zur beſtehenden Inſtitution des Königtums geſtellt, das in ſeiner Mitte war? Es mag hier auf ſich beruhen bleiben, wie weit die Behauptung berechtigt, bzw. der Nachweis gelungen iſt, daß die Propheten aus der klaſſiſchen Zeit der iſraelitiſchen Religion, die reinſten Vertreter der iſrae-

Digitized by Google

litiſchen Religion, den meſſianiſchen Gedanken nicht hätten vertreten können, weil ihnen Gott ſelber und ausſchließlich König war. Sicher iſt, daß die Anſchauungen, wie über den idealen König der Zukunft, ſo über die empiriſchen Könige der Gegenwart und Vergangenheit zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Kreiſen des Volkes ſehr verſchieden geweſen ſind. Und dieſe Verſchiedenheit der Betrachtungsweiſe hat auch in der Darſtellung des erſten israelitiſchen Königtums einen Niederſchlag gefunden, der uns auf den Blättern des erſten Samuelisbuches erhalten iſt. Sie zeigt ſich beſonders in der Schilderung der Motive, die zur Gründung des Königtums, wie der Urſachen, die zum Untergang der Herrſchaft Sauls geführt haben, und gibt ſich in zwei Erzählungsreihen kund, die, von einem pietätvollen Verarbeiter recht loſe und leicht löslich ineinander verflochten, ſachlich ſchwer oder überhaupt nicht miteinander zu vereinigen ſind.

Nach der einen hätte Samuel den Wunſch des Volkes, einen König zu beſitzen, als heidniſchen Abfall von Gott, als einen Verſtoß gegen die Theokratie empfunden, aber doch wohl oder übel erfüllt, freilich nur, um zeit ſeines Lebens den König mit Warnen und Strafen in Unmündigkeit zu erhalten. Deutlich iſt ihm hier eine Rolle zugeſchrieben, wie ſie das Prophetentum ſpäterer Zeit dem Königtum gegenüber angeſtrebt hat.

Nach der anderen Erzählung entſtand das Königtum als Retter aus höchſter nationaler Not und Schmach, wurde der ſiegreiche Held als Mann Gottes erkannt, nicht nur vom Kriegsvolk, ſondern vom Propheten ſelbſt, der ihn ſogar ſchon zuvor zu ſeinem Beruf aufgerufen und geweiht hatte.

Es kann aus literarhiſtoriſchen und ſachlichen Gründen gar nicht zweifelhaft ſein, welcher Darſtellung der Vorrang gebührt. Während die erſtgenannte die trüben Erfahrungen ſpäterer Zeiten zum Ausdruck bringt, ſpiegelt ſich in der letzteren nicht nur die urſprüngliche Auffaſſung, ſondern der wirkliche Hergang der Dinge in köſtlicher Friſche und Anſchaulichkeit. Sehen wir ihn vornehmlich darauf hin an, welche Umſtände zur Entſtehung und anderſeits zum Zerfall von Sauls Königtum geführt haben.

Digitized by Google

Nach dem vernichtenden Schlage bei Aphek, der Iſrael ſein nationales Palladium, die Lade, und höchſtwahrſcheinlich zugleich ſein Zentralheiligtum, Silo, koſtete, lag die Hand der Philiſter ſchwer auf dem Volke, das ganze Weſtjordanland bis zur Jiſreel-ebene, das Gebirge nicht ausgenommen, war in der Hand der Feinde, die ihre Herrſchaft durch wohlverteilte Militär- und Beamtenpoſten, ſowie durch das Verbot der Waffen zu behaupten wußten. Nach wie vor blieb die heilige Lade im Bereich der Philiſter. Denn die ganze Gegend von Ḳirjat je'arîm (vermutlich dem heutigen abû rôsch oder el ḳarje) bis gegen die Höhen des Gebirges war nach Zerreibung des kleinen Stammes Dan bei Ṣâr'â und Eſchtâôl Philiſtäa einverleibt. Und die Bewohner eben dieſer Gebiete werden es ſein, die wir als iſraelitiſche Gefolgs-leute im philiſtäiſchen Heere gegen Saul antreffen. Die Befreiung vom Joch, die Samuel nach 1 Sam. 7 bei Eben-'ezer erfochten hätte, zerfällt in nichts oder ſchrumpft auf das Minimum eines ganz unbedeutenden und vorübergehenden Erfolges zuſammen. Es ſchien, als wollte das geſchwächte Volk im Vaſallentum gleich-gültig verharren.

Aber durch Reibung entſteht Elektrizität. Wie ſchon früher der Funke nationalreligiöſer Begeiſterung dort aufgeſprungen war, wo der Druck am ſchwerſten empfunden wurde (am Tabor in der Jiſreelebene unter Barak und Debora, zu Mizpa in Gilead durch Jephtha, zu Ophra in Manaſſe durch Gideon), ſo auch jetzt in dem Gebiet, das der philiſtäiſchen Gewalt am nächſten ausgeſetzt war, im Stammgebiete Benjamin. — Juda, damals noch zu ab-geſchloſſen und abgeſondert, wurde von den derzeitigen Stürmen kaum berührt.

Reibung erzeugt Elektrizität. Das Vorhandenſein eines phili-ſtäiſchen Statthalters und Zwingherrn — der Ausdruck 1 Sam. 13, 3, vgl. 10, 5, iſt wohl ſo zu deuten — zu Gibea Gottes wird die Urſache geweſen ſein, daß gerade hier eine Genoſſenſchaft von Nebiim, d. h. von Ekſtatikern, ihr Weſen trieb. War ſie gleich für die Philiſter gefährlich, weil ihre Erregung nationaler Art war, ſo ſchützte doch ihr religiöſer Charakter vor dem Eingreifen des Zwingherrn. Auch blieb es innerhalb dieſer Schar bei den

bloßen Zufällen und Zuſtänden der Ekſtaſe, bis ein junger Fellach, aus Ṣēla' in Benjamin (2 Sam. 21, 14), einem uns völlig unbekannten und (nach 1 Sam. 9, 21) auch wahrſcheinlich ganz unbedeutenden Ort, durch Gibea kam und von der Raſerei dieſer Taumler ergriffen wurde. Die Leidenſchaft, die in den berufsmäßigen Ekſtatikern wirkungslos verpuffte, zeitigte im Innern des tatkräftigen Bauern eine mächtige Initiative, die ſich in entſprechendem kühnem Handeln offenbarte. So wurde die Begegnung Sauls mit den Gibeapropheten die Geburtsſtunde ſeiner Königsherrſchaft. Man empfand allgemein, ſoweit man Saul kannte, dieſen Vorfall als etwas höchſt Verwunderliches: „Saul unter den Propheten", d. h. der nüchterne, auf die alltäglichen Dinge gerichtete, um Acker und Vieh ſorgende Bauernſohn plötzlich vom Taumel religiös-nationaler Leidenſchaft ergriffen! So ging es von Mund zu Mund. Und alles ſchüttelte den Kopf.

Man hat ſpäter dem Wort: „Saul unter den Propheten" einen verächtlichen Sinn unterſchieben wollen und es auf andere Situationen bezogen. Mit Unrecht, die Propheten jenes Schlages erſchienen zwar als wunderliche Geſellen, immerhin aber als Gotterfüllte und Gottgeweihte. Und ſo hat die alte Zeit in der Begegnung Sauls mit den Propheten von Gibea Gottes das Zeichen für den göttlichen Urſprung ſeines Königtums geſehen.

Freilich das Überraſchende und Geheimnisvolle des Ereigniſſes reizte dazu, Erklärungen dafür zu finden. Und da erkannte man bald, daß Saul, ſchon ehe er von der Leidenſchaft zu Gibea ergriffen wurde, durch andre Erlebniſſe vorbereitet worden war. Davon weiß uns die Erzählung zu berichten, die Saul die entlaufenen Eſelinnen ſeines Vaters ſuchen und eine Salbung zum Könige finden läßt. Wenn der Seher Samuel, den er nach dem Verbleib der Eſelinnen fragte, ihn als Gaſt beim Opfermahl mit dem beſten Stück des Opfertieres bedachte und die geheimnisvolle Salbung an ihm vornahm, wenn auf dem Heimwege nach Samuels Vorherſage Bethelwallfahrer ihm geweihte Brote ſpendeten und die Gibeapropheten ihn in ihren Kreis ſchloſſen, ſo mußte Saul allen dieſen Anzeichen entnehmen, daß er ein Mann göttlicher Sendung und göttlichen Berufes ſei, dem darum auch die göttli-

Digitized by Google

chen Ehren gebührten. Und mehr noch: man hat etwas Bedeutſames darin geſehen, daß Saul an dem Grabe Rahels, der Stammutter der Joſephſtämme, vorüberkam. Wie hätte er nicht von nationalem Gefühl ergriffen werden ſollen? Man hat vor allem den Finger darauf gelegt, daß der erſte Gedanke zum Königtum Sauls von dem Manne ausgegangen iſt, der nach dem Fall Silos das geiſtige Erbe Silos vertrat und hütete, den Eifer für die Ehre und Macht des Gottes Iſraels.

Eine Beſtätigung dafür, daß die Entſtehung des Sauliſchen Königtums ſich in der Tat ſo vollzogen hat, wie hier angedeutet iſt, können wir darin ſehen, daß nachher Silos Prieſter in Sauls Gefolge ſind, und daß er im Namen Jahwes der Heerſcharen gegen das Zauberweſen und gegen den kanaanitiſchen Einſchlag im Volke geeifert hat. Sein Königtum iſt, was die Schilderung ſeiner Entſtehung ſagen will, ein theokratiſches geweſen, das die beſten Traditionen Iſraels aufgriff und fortzuſetzen willens war.

Es dürfte hier der Ort ſein, in möglichſter Kürze auf die Frage einzugehen, wo ſich die geſchilderten entſcheidenden Vorgänge abgeſpielt haben, wo Saul dem Samuel begegnete und wo Gibea Gottes zu ſuchen iſt. Beides würde aus der Erzählung von ſeiner Wanderung zur Genüge hervorgehen, wenn uns die beim Hinweg genannten Landſchaften Schāliſchā, Schaălīm und Ṣūph ſonſt bekannt wären, und wenn die beim Rückweg genannten Punkte, das Grab Rahels und der Baum Thabor, feſtſtänden. Indeſſen iſt doch ſo viel klar, daß ſich Saul von ſeiner benjaminitiſchen Heimat aus nordwärts gewandt hat, da er durchs Gebirge Ephraim ſtreift. Damit ſtimmt, daß er auf der Rückkehr nahe bei Bethel vorüberkommt und den Deborahbaum berührt, den wir im Baum Thabor wiedererkennen dürfen. Dieſer aber ſtand zwiſchen Bethel und Rama (er-rām). Es dürfte hieraus weiter zu ſchließen ſein, daß Saul nicht auf der Waſſerſcheide, ſondern auf dem öſtlichen Wege über eṭ-ṭaijibe und der diwān zurückkehrte und erſt ſüdlich von Bethel auf die Kammſtraße kam. Dann aber haben wir den Platz der Begegnung mit Samuel und ſomit auch das Land Ṣūph nicht an den weſtlichen Abhängen des Gebirges Ephraim, ſondern nördlich oder nord-

Digitized by Google

nordöſtlich von Bethel, d. h. in der Gegend von Silo (Sēlūn) zu ſuchen. Es liegt nahe, das Rama, das nach der einen großen Geſchichtsquelle Samuels Wohnſitz iſt, mit ſeinem Geburtsort Ramathaim Sōphīm zu identifizieren, alſo den Geburtsort wie den ſpäteren Wohnſitz als ein und denſelben Platz in Silos Nähe zu ſuchen. — Und wo lag Gibea Gottes, das bei Erwähnung der Ermordung des philiſtäiſchen Statthalters einfach Gibea genannt wird? Die an ſich ziemlich verwickelte Frage vereinfacht ſich ſehr, wenn unter Gibea Gottes Gibea Sauls zu verſtehen iſt, die Stadt, wo Saul ſpäter reſidiert. Dafür ſprechen in der Tat ſtarke Gründe. Gibea Gottes, wo der philiſtäiſche Statthalter ſaß, war ohne Frage ein ſtrategiſch bedeutender Punkt. Von dem Platz, den ſich Saul zum Königsſitz erkor, wird ein gleiches gelten müſſen. Was iſt zudem natürlicher, als daß der Ort, wo der erſte kühne Schlag gegen die Philiſter geſchehen war, die Ermordung des philiſtäiſchen Beamten, wo auch die Begeiſterung über Saul gekommen war, für alle Folgezeit mit dem Namen Sauls verknüpft blieb?

Bedenken gegen dieſe Gleichſetzung beſtehen nur dann, wenn man Gibea Sauls auch als ſeinen Heimatsort verſteht. Dann wäre es auffallend, daß Samuel ihn nicht als ſolchen, ſondern als „Gotteshügel" bezeichnet. Aber das Erbbegräbnis der Familie Ḳīſch, alſo doch auch wohl der Sitz derſelben, befand ſich zu Ṣēlaʿ. Saul bezeichnet zudem ſeinen Clan als einen kleineren, was man vom Clan von Gibea Gottes kaum annehmen dürfte. Iſt aber Gibea Gottes = Gibea Sauls, ſo brauchen wir erſteres nicht appellativ als Gotteshügel zu faſſen und in Ortsnamen zu ſuchen, die dieſen Sinn haben. Das heutige Ramallah bei el-bire iſt undenkbar, weil, wie wir ſahen, Saul bei ſeiner Rückkehr von Samuel ſich an Bethel vorüber weit ſüdlich begibt. Zudem liegt es kaum noch im Stammesgebiet des alten Benjamin. Rama — der Name bedeutet „Hügel" wie Gibea — liegt zwar gerade in der Linie des Weges über den Deborahbaum, den Saul vermutlich zurückkehrte, wird aber im Alten Teſtament nur Rama genannt und nicht anders. Bliebe zu erwägen, ob Gibea Gottes bzw. Sauls mit Gebaʿ (Gibea) Benjamin (dem heutigen ǧebaʿ)

Digitized by Google

oder etwa mit Gibeon (dem heutigen eğ-gīb) gleichzuſetzen iſt. Aber Gibeon, gegen das Saul im Namen Jahwes geeifert hat, wird nicht der Platz der Jahwepropheten geweſen ſein, deren Geiſt ihn überkam, war auch kein ſtrategiſch günſtiger Punkt. Von Geba Bejamin aber wird Gibea Sauls Jeſ. 10 deutlich unterſchieden. Wir bleiben am beſten auf der Höhe der Waſſerſcheide im Süden des Stammgebietes von Benjamin. Und da hebt ſich, von welcher Seite man auch kommt, eine Kuppe die ganze Gegend beherrſchend mächtig heraus, der bekannte, ſchon von Jeruſalems Neuſtadt aus ſichtbare tell el fūl, den ſchon Valentiner und Robinſon als Ort von Gibea Sauls vorgeſchlagen haben. Und ſo mögen uns ſeine altersgrauen Steine, die unter den Trümmern des vermutlichen Kreuzfahrerturmes liegen, Zeugen ſein von den erſten großen Siegen und dem erſten Königsglanz des geeinten Iſrael.

Scheinbar nüchtern, wie er gegangen, kehrte Saul in ſeinen Heimatort und ſein Vaterhaus zurück. Aber ſein Geſichtskreis war nicht mehr der beſchränkte und ſeine Geſinnung nicht mehr die alltägliche des Fellachen. Er empfand jetzt des Volkes Ehre als eigne und Gottes Sache als die ſeine. Nur die Gelegenheit fehlte, die ihn zur Tat rief. Aber ſie kam. Von einem ammonitiſchen Belagerungsheer aufs äußerſte bedrängt, ſchickte die iſraelitiſche Stadt Jabes in Gilead, deren Name uns noch im w. jābis erhalten ſein dürfte, Boten um Hilfe herüber über den Jordan. Nach langem vergeblichem Werben kamen ſie auch in Sauls Ortſchaft. Während andere ängſtlich klagten, kam über ihn der Geiſt Jahwes, der Ingrimm über jene Not wie dieſe Schwäche. Fortgeriſſen von heiliger Leidenſchaft zerſtückte er ein Paar von ſeinen Ochſen, mit denen er vom Felde kam, und rief durch Verſendung der Stücke das Volk rings im Land zum heiligen Krieg zugunſten von Jabes. Es werden nicht allzu viele Streiter geweſen ſein, die ſich ihm zum Zuge gegen die Ammoniter anſchloſſen, jedenfalls ſehr viel weniger als die 600 Mann, mit denen er ſpäter den Philiſtern gegenüberliegt. Es mußte ein Unternehmen ſein, das ſich dem überwachenden Auge der Philiſter entzog, und es war das Unternehmen eines bisher unbekannten Mannes, der lediglich

Digitized by Google

durch das Beiſpiel ſeines Mutes und ſeiner Tatkraft mit ſich fortriß. Aber Begeiſterung und feſter Wille erſetzten, wie ſo oft, was an äußerem Vermögen fehlte. Ein unerwarteter, raſcher Handſtreich verwirrte die ſicheren Belagerer und erreichte, was erbeten und verſprochen war. Wie ein Lauffeuer ging die Kunde von dieſem Siege durch Iſraels Gaue. Und da geſchah, was in der Luft lag: Saul der Held wurde zum König ausgerufen. Es iſt kaum zutreffend, wenn Samuel das Wort in den Mund gelegt wird: Kommt, laßt uns gen Gilgal gehen und das Königreich daſelbſt erneuern, da es im ſiegreichen Heere zu Jabes gefallen iſt. Es war vielmehr des Volkes Entſchluß, der mit Samuels prophetiſcher Salbung zuſammenklang. Mit Unrecht iſt meines Erachtens das Wort von der Erneuerung des Königtums ſelbſt angefochten worden. Es hatte an Anſätzen zu einem ganz Iſrael umfaſſenden Königtum nicht gefehlt. Wenn der Benjaminit Ehud nach Ermordung des Moabiterkönigs Eglon auch keine Stammesherrſchaft ausgeübt, Jephtha von Mizpa aus wohl über Gilead geherrſcht hat, aber ohne königliche Würde, ſo wiſſen wir doch von dem Stammeskönigtum in Ophra-Sichem und der kurzlebigen Dynaſtie Gideon-Abimelech. Man fühlte, daß eine Einigung und Kräftigung des Volkes nicht ohne eine Königsherrſchaft zu erringen war. Wieder gab es jetzt eine Gelegenheit zu feſterem Zuſammenſchluß, um ſo mehr, als noch viel zu tun war. Jabes war durch eine ſpontane Tat gerettet, Iſrael ſelbſt ſeufzte noch unter ſchwerem Joch. Der erſte Erfolg trieb dazu, das Schwerere und Gefährlichere zu wagen. Dazu bedurfte es der Sammlung, zur Sammlung aber des leuchtenden, magnetiſch wirkenden Mittelpunktes. Und ſo wurde von der ſiegreichen Schar der König proklamiert.

Wo? Im Gilgal, nicht etwa zu Mizpa, wie der ſpätere Bericht glauben machen will. Der Gilgal hat überhaupt in dem Leben Sauls eine große Rolle geſpielt. Aber um welchen Gilgal, welchen heiligen Steinkreis handelt es ſich? Die Frage, ob es neben dem Gilgal in der Jordanaue noch einen anderen von ähnlichem Ruf auf dem Gebirge Ephraim gegeben hat, kann uns hier nur dann berühren, wenn dieſer Gilgal ſich in unmittelbarer

Nähe Sichems befunden haben ſollte. So meint Schlatter. Es iſt ein beſtechender Gedanke, daß Saul von Jabes nach dem Heiligtum von Sichem gezogen iſt, wo vor ihm Abimelech geſalbt worden war, deſſen Königtum er dann alſo ausdrücklich erneuert hätte, und wo ſpäter die Volksverſammlung Rehabeam verwarf und Jerobeam I. erwählte. Beſtechend, weil Sichem dem w. jābis gerade gegenüber liegt und leicht zu erreichen war, beſtechend, weil Saul von Benjamin darauf ſehen mußte, die Hauptſtämme Ephraim und Manaſſe und damit den ausſchlaggebenden und führenden Kern des Volkes an ſeine Fahnen zu binden, beſtechend endlich, weil Sichems große Ebene, als ein bequemer und ſtrategiſch günſtiger Sammelplatz für kriegeriſche Operationen erſcheint.

Aber das berühmte Heiligtum bei Sichem, wo Abimelech geſalbt worden war und auch ſonſt das Volk ſich verſammelte, war der More-Baum. Von einem Gilgal bei Sichem iſt nie unmißverſtändlich die Rede. Es iſt alſo nicht recht glaubhaft, daß die Ruinen ğūleğīl öſtlich der nördlichen Ebene auf einen irgend berühmten Gilgal zurückweiſen. Zudem, wenn auch Saul das manaſſitiſch-ephraimitiſche Königtum erneuern wollte, war er doch nicht an einen beſtimmten heiligen Platz gebunden. David wird zu Hebron, Adonia am Stein Socheleth, Salomo am Gichon geſalbt. Außerdem werden wir uns auch den Norden des Gebirges in den Händen der Philiſter zu denken haben, ſodaß alſo eine Heeresſammlung an ſolch offenem Platze wie der Ebene vor Sichem höchſt unwahrſcheinlich iſt, ganz abgeſehen davon, daß die Kriegslage zu Beginn des Kampfes die Front der Philiſter bei Michmas gegen Süden gerichtet zeigt, wo Saul ihnen gegenüberſteht.

Es wird vielmehr ſo geweſen ſein, daß Saul von Jabes das Jordantal abwärts ziehend, ſtatt ſofort beim w. el kelt nach Hauſe zurückzukehren, das faſt am Wege liegende Heiligtum bei Jericho, die Stätte des erſten iſraelitiſchen Heerlagers, den Ausgangspunkt der glorreichen Landeseroberung, aufſuchte, um hier, wo die Erinnerungen an die Großtaten der Vorzeit lebendig wurden, zum Schlage gegen die Unterdrücker auszuholen.

Digitized by Google

Das alles konnte ſich insgeheim vor den Philiſtern vollziehen, da es in der Tiefe des Jordantales vor ſich ging. Da aber geſchah etwas Unerwartetes: erfüllt von Sauls Sieg und Salbung ließ ſich ſein Sohn Jonathan (wenn nicht Saul ſelbſt) zu einer raſchen Tat hinreißen: er erſchlug den philiſtäiſchen Statthalter zu Gibea Gottes. Nun war der Würfel gefallen. Die Philiſter zogen eine Truppenmacht zuſammen, um den Frevel an den Landesbewohnern zu ſtrafen, die nun eilig die Täler nach Oſten in die Jordanaue oder bis ins Oſtjordanland hinabflohen oder ſich in Höhlen und Schluchten verbargen.

Es war für Saul günſtig, daß die Flucht zum Jordan ihm natürlichen Zuzug verſchaffte zur Vermehrung ſeiner Schar, ungünſtig, daß die Einnahme des Gebirges und die Vertreibung des Feindes vom Gilgal, aus der Tiefe des Jordantales her, eine ſchwere Aufgabe war. Wir ſehen ihn dann auch nach einiger Zeit zwar ziemlich auf der Höhe des Gebirges im Beſitz von Weſtbenjamin, aber ſüdlich der großen Schlucht des Wadi eṣ-Ṣuwēnīt in Geba feſtliegen, während die Philiſter in Michmas gegenüber das ganze Gebirge Ephraim behaupten, weithin im Lande plündern und das Volk in Schrecken halten. Bisher waren ſich die Ereigniſſe im ganzen raſch gefolgt: Sauls Begegnung mit Samuel, mit den Propheten zu Gibea, die Befreiung von Jabes und die Königswahl zu Gilgal. Und es iſt kaum angängig, ſich zwiſchen dem Erlebnis von Ramathaim und Gibea Gottes einerſeits und den Taten Sauls anderſeits einen langen Zeitraum zu denken, obwohl Saul bei der Begegnung mit Samuel ausdrücklich als ein junger (unverheirateter) Mann bezeichnet wird, der noch unter dem Vater ſteht, zu Beginn des Krieges aber ſchon einen völlig erwachſenen Sohn hat. Wie dem auch ſei, die Überlieferung meldet, daß Saul durch die Keckheit ſeines Sohnes und durch einen Schrecken, den Jahwe unter den Feinden anrichtete, einen herrlichen Sieg erfocht, der ihm den Kern des Landes in die Hände gab, zugleich aber auch, daß der Sieg kein vollſtändiger war, weil er nicht ausgenutzt wurde. In der Folge errang Saul Erfolge gleich dem zu Michmas, aber keinen endgültigen und durchſchlagenden Erfolg. Deutlicher als alles andere redet uns ein

Digitized by Google

kurzer und trockner Satz von der ſchweren, erfolgloſen Mühſal ſeiner Arbeit: „Und der Krieg gegen die Philiſter war hart und ſchwer, ſolange Saul lebte.“ Nach einiger Zeit erſcheint der kraftvolle Saul, wie ſchon zu Geba' unter dem Granatbaum, wo Jonathan die Seele des Kampfes iſt, ſo auch ſpäter im Eichgrunde bei Sōkō und 'Azēka, wo David die Ehre Iſraels und Jahwes rettet, als müder, zag gewordener Mann. Und der anfangs begeiſterte Held verzweifelt ſchließlich an jedem glücklichen Ausgang, ehe auf den Bergen Gilboas der letzte Schlag gegen ſein Königtum und ſein Leben fällt.

Wir fragen: Welches mögen die Gründe geweſen ſein, daß Sauls Werk dieſen traurigen Ausgang nahm? — Schon Iſraels Geſchichtſchreibung hat viel darüber gegrübelt, um ſo mehr, als ſich alle Folgezeit mit Sauls Geſtalt liebevoll beſchäftigt hat. Entſprechend der religiöſen Denkweiſe der Zeit gab es nur eine Antwort: dem ungeheuren Unglück mußte eine ungeheure Schuld zugrunde liegen. Jahwe konnte nicht ſegnen, weil er ſchwer beleidigt war. Man hat, wieder ganz entſprechend der herrſchenden Denkweiſe, Sauls Schuld in kultiſchen Verſtößen geſehen, nämlich darin, daß er zu Gilgal eigenmächtig ein Opfer vornahm, das von Samuel hätte dargebracht werden ſollen, oder darin, daß er nach Beſiegung der Amalekiter den Bann an ihnen nicht vollſtändig ausführte.

Wir ſehen, die Erklärung iſt ſchwankend und zwieſpältig. Sie iſt aber auch wenig zuverläſſig, weil der König nach altiſraelitiſchen Begriffen zur Ausübung des Kultus durchaus berechtigt und qualifiziert war. Nach dem Siege von Michmas baut Saul einen Altar und leitet die kultiſche Schlachtung des Beuteviehes. Sodann, weil Saul nach allem, was wir ſonſt hören, von einer peinlichen religiöſen Gewiſſenhaftigkeit beſeelt geweſen iſt, einer Gewiſſenhaftigkeit, die den ahnungsloſen Frevel des eigenen Sohnes an dieſem unbarmherzig zu ſühnen entſchloſſen war und für Jahwes ausſchließliche Rechte alles tat, ohne Bedenken zu kennen. Es iſt im Gegenteil recht wahrſcheinlich, daß Saul gerade durch übertriebene religiöſe Gewiſſenhaftigkeit und Ängſtlichkeit, ſowie durch ſeinen ſtarken religiöſen Eifer ſich um den beſten Erfolg ſeines

Digitized by Google

Handelns und Ringens gebracht hat, daß es noch öfter nach Jonathans Wort gegangen iſt: „Weil das Volk heute nicht von der Beute ſeiner Feinde hat eſſen dürfen, ſo iſt auch die Niederlage der Philiſter nicht völlig geworden.“ Wieviel Abbruch mag ſein Eifern gegen das kanaanitiſche Gibeon ſeiner Volkstümlichkeit getan haben!

Etwas Wahres dürfte freilich den Erzählungen vom voreiligen Opfer zu Gilgal und von der Verſchonung Agags zugrunde liegen. Es läßt ſich denken, daß der königliche Beruf andere Maßnahmen eingab, als die Propheten ſie wollten oder meinten, und daß daraus eine Spannung zwiſchen König und Prophet entſtand. Aber dieſe reicht doch zur Erklärung des großen Mißerfolges nicht entfernt aus.

Moderne Interpreten wollen darum den Grund in einer kurzſichtigen Haus- und Stammespolitik ſehen, die Saul getrieben, und durch die er ſich die Unterſtützung der anderen Stämme verſcherzt hätte. Aber kann man das von dem Manne behaupten, der, während Gideon und Jephtha einſt für den eigenen Stamm losgeſchlagen hatten, die Sache des fernen Jabes als eigene empfand, weil es eben iſraelitiſch war? Wir leſen nicht das geringſte von einer Eiferſucht der Hauptſtämme Ephraim und Manaſſe, die doch (vgl. Gideons und Jephthas Siege) allzu leicht erregt waren, ſehen ſie vielmehr noch bei Gilboa in ſeiner Heeresfolge, da er ſonſt kaum dort hätte kämpfen können. Zudem hat er einen anderen bisher ganz ſelbſtändigen Stamm, Juda, heranzuziehen und zu intereſſieren verſtanden. Daß ihm aus Juda der Gegenkönig erſtand, hat andere Gründe. Die Hauspolitik war aber etwas kaum Vermeidliches für den, der ſtetige Verhältniſſe ſchaffen wollte, und wurde, wie vor ihm von Gideon, nach ihm noch mehr von David verfolgt. Naturgemäß ſtrebt überall das Wahlkönigtum zum Erbkönigtum. Daß Saul nicht kurzſichtig war, lehrt die Heranziehung der ſiloniſchen Prieſter, die fortan den religiöſen Mittelpunkt und die Weihe ſeiner Herrſchaft bildeten, wie ſie den Zuſammenhang ſeines Werkes mit der Vergangenheit dokumentierten.

Wir werden den Hauptgrund ſeines Unterganges vielmehr

Digitized by Google

außer in den Verhältniſſen in ſeinem Temperament ſuchen müſſen.

In den Verhältniſſen: Es war eine rieſenhafte Aufgabe, der er ſich unterzogen hatte, einen krieggeübten, kulturell weit überlegenen Feind, der ſich im Lande völlig zum Herrn gemacht hatte, mit ſo geringen Mitteln zu vertreiben, als ſie ihm bei der Schwäche und Zuſammenhangsloſigkeit des Volkes zu Gebote ſtanden. Übermenſchliche Kräfte hätten dazu gehört, Iſraels Einigung und Befreiung auf den erſten Schlag durchzuführen. Es wäre auch noch weit eher geglückt, wenn nicht innere Hemmniſſe dazugekommen wären. Außer, daß die Geweihten ſich ihm entfremdeten, erſtand ihm aus ſeinen Mannen ein höchſt gefährlicher Nebenbuhler, den er allen Grund hatte zu fürchten, weil dieſem, dem Günſtling des Schickſals und der Frauen, dem Bild der Schönheit und Kraft, der tapfer und unternehmend wie er, aber berechnender war als er, eine faſzinierende Art innewohnte. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß David danach getrachtet hat, Sauls Herrſchaft an ſich zu reißen, ehe er durch ihn verfolgt und verbannt wurde. Aber was David nicht wollte, ſah Saul mit richtigem Inſtinkt voraus. Kein Wunder, daß der ungemein ſenſible Mann düſterer Schwermut verfiel, als dem im Vertrauen auf die göttliche Hilfe und zu Ehren des göttlichen Namens unternommenen Werke der göttliche Segen ausblieb.

Dies beſonders bei ſeinem Temperament: Es begegnet öfter, daß äußerlich höchſt nüchtern erſcheinende Menſchen ſich bei kommender Gelegenheit gerade als beſonders leidenſchaftliche Naturen offenbaren. Es war eine ſchlummernde Leidenſchaft, die durch das Erlebnis von Ramathaim und Gibea im nüchternen Fellachen mächtig entfacht wurde. In dieſer Leidenſchaft beſtand ſeine Kraft und Größe, ſolange ſie mit der Liebe zum Volke und dem Eifer für Jahwe eins war. Eben dieſe Leidenſchaft wurde ſein Verderben, als die Widrigkeiten ſich häuften und ſie ins Düſtere umſchlug. Denn ſie benahm ihm die klare Überlegung und ließ ihn die Gefahr, die er fürchtete und beſchwören wollte, nur vermehren.

Im Jähzorn ließ er die Prieſter zu Nob, die völlig loyalen

Digitized by Google

und faſt unentbehrlichen Stützen ſeines Thrones, niedermachen, den einzig Überlebenden damit zu David treibend. In der Leidenſchaft der Sorge vor Davids Nebenbuhlerſchaft vergeudete er ſeine beſten Kräfte in der ausſichtsloſen Verfolgung desſelben, ſchwächte ſich ſo gegenüber dem äußeren Feind, entfremdete ſich den Stamm Juda und provozierte den Bund zwiſchen David und den Philiſtern, der zum Angriff und Sieg der Philiſter bei Gilboa führte. Die Maßloſigkeit ſeiner Leidenſchaft, die ihn einſt erhob, hat ihn vernichtet, als ſie ſich mit der Sorge um das Schickſal ſeines Werkes und ſeiner Herrſchaft verband. Sie ſchließt ihn aus der Re'he der Größten der Geſchichte aus.

Sein Charakter jedoch war weit beſſer als ſein Ruf.

Der Sporn ſeiner Tapferkeit, die ihn Großes kühn wagen und gewinnen ließ und ſelbſt im ausſichtsloſen Ringen nicht verließ, war der hohe, auf ideale Güter gerichtete Sinn, war das edle Mitgefühl mit den Bedrängten. Dieſer ſein Edelmut machte ihn wahrhaft königlich und verſchaffte ihm eine Liebe und Anhänglichkeit, die ihm und den Seinen über das Grab die Treue bewahrte. Die Bürger von Jabes beſtatteten den geſchändeten Leichnam, ſein Oheim Abner erſchöpfte ſich im Kampfe für die Sauliden. Samuel betrauerte ihn trotz der Konflikte ſchmerzlich, und David, für den durch ſeinen Tod die Bahn frei wurde, hat ihm in dem ſogenannten Bogenliede ein herrliches Denkmal geſetzt. Königlich war ſeine von niederer Rachſucht freie Großmut, die er nach dem Siege denen bewies, die ihn zuvor verachtet und verſpottet hatten, und die er ſpäter den Prieſtern von Nob und David gegenüber nur vergaß, weil ſein Gemüt unter dem Druck der Schwermut ſtand. Alles, was ſeinen Charakter häßlich erſcheinen läßt, die Anzeichen von Mißtrauen und Tücke, Jähzorn und Gewalt, ſtehen in ſchroffem Widerſpruch zu ſeiner früheren Art und ſind eine Ausgeburt des erkrankten Gemüts und gedrückten Geiſtes. Gegenüber dem älteren Saul repräſentiert uns die lichte Geſtalt ſeines Sohnes Jonathan das beſſere Selbſt Sauls, die liebenswerte Offenheit und Selbſtloſigkeit, die gewinnende Ritterlichkeit und Treue, den keckten, friſchen Mut. Alles in allem ein Charakter, der gerade den Germanen ſympathiſch berührt, und

Digitized by Google

ſpezifiſch ſemitiſch-orientaliſche Züge vermiſſen läßt, die ſich in David finden. David war tapfer, begeiſterungsfähig, ideal gerichtet, klug und fromm wie Saul, aber zugleich von einer ausgeprägten Sinnlichkeit und von einem ebenſo rückſichtsloſen wie fein berechnenden Egoismus, und von einer Klugheit, die die eigenen Zwecke erreichte, indem ſie andere für ſich arbeiten ließ, die den Eindruck und Schein der Tadelloſigkeit überall zu wahren wußte, auch wo die Tat nicht gut war.

Es wäre falſch und voreilig, Sauls Geſtalt in ihren Fehlern und Schwächen irgendwie verklären zu wollen. Aber der Eindruck der tragiſchen Schuld iſt doch weit größer als der der ſittlichen Schuld. Und der tragiſchen Schuld entſpricht ſein tragiſches Schickſal.

Er hat in der Geſchichtſchreibung, insbeſondere in der religiös-prophetiſchen Geſchichtſchreibung Iſraels die Liebe des Volkes und die Ehre ſeines Werkes zum größten Teil an ſeinen Nachfolger abgeben müſſen, der glücklicher und genialer, aber nicht beſſer war als er.

Er iſt wie um die Ehre ſeiner Perſon auch um die rechte Würdigung ſeiner Arbeit gekommen. Samuel vor ihm und David nach ihm ſind auf ſeine Koſten vergrößert worden. Obwohl er und ſein Haus über dem Werke zugrunde gegangen iſt, das er unternommen hatte, hat er doch nicht umſonſt gearbeitet. Er hat zum erſten Male den Oſten danernd mit dem Weſten verbunden, hat den Süden des Landes iſraelitiſch gemacht, wie es ſein Siegesdenkmal zu Karmel in Juda verkündete. Er hat das Volk wehrhaft gemacht, das vorher ein loſer Haufe war, hat ihm das nationale Ehrgefühl eingehaucht (1 Sam. 11, 4; 15, 6) und hat es organiſiert. Er hat ſomit an der Kraft dieſes Volkes geſchmiedet, die ſich in ſpäter Zeit unvergleichlich bewährte. Uud Davids Königtum, in dem wir Iſrael auf dem Gipfel der Macht und des Glanzes ſehen, ruht auf dem von Saul geſchaffenen Fundament, ohne das es nicht möglich geweſen wäre. Speziell hat Saul, freilich wider Willen, ermöglicht, daß in David der willensſtarke, zielbewußte Stamm Juda das Zepter über das zerfahrene Volk ergriff.

So gebührt Saul, dem erſten Könige Iſraels, ein wichtiger

Digitized by Google

Platz in der Geſchichte dieſes Volkes, kein geringerer in der Geſchichte der Religion. Zeigt er uns doch, welcher Großtaten der national-religiöſe Idealismus Altiſraels fähig war.

Gewiß, Sauls wie Altiſraels Idealismus, der national gebundene und beſchränkte, hatte noch nicht erkannt, was für ein Unterſchied zwiſchen menſchlicher Leidenſchaft und göttlichem Feuer beſteht. Er führte beides, Sauls Mut wie ſeine Schwermut, auf Jahwes Geiſt zurück. Aber er ahnte doch, daß Gottes Geiſt alles wahrhaft Große und Gewaltige in der Menſchengeſchichte ſchafft, indem er das Weſen des Menſchen in eine höhere Lage hebt. Heißt es doch von Saul, daß er durch ſein Erlebnis von Ramathaim und Gibea ein andrer Mann wurde, ein andres Herz bekam (1 Sam. 10, 6. 9). Nur iſt ein Abſtand zwiſchen Gefühl und Wirklichkeit. Saul war Ekſtatiker geworden, aber blieb doch im Grunde, der er war. Eine Hebung des Menſchen, die ihn über das Dämoniſche jeder Natur obſiegen läßt, ſchafft nur der Geiſt Jeſu. Unter ſeinem Einfluß wird aus dem Saul ein Paulus, ſteigt das Edle und ſinkt das Gemeine im Menſchen. Was aber Altiſraels Religioſität wertvoll macht, war der Sinn dafür, daß, wie die natürlichen Kräfte des Menſchen, ſo auch die natürlichen Güter des Lebens, Familie, Volk, Vaterland, nichts Verächtliches oder an ſich Verwerfliches ſind, ſondern das unentbehrliche Material für die Arbeit des Geiſtes bleiben, ein Material, das nur der Heiligung durch eine Ewigkeitsgeſinnung des Menſchen bedarf.

Digitized by Google

2.

Die Entſtehung des vierten Evangeliums.

Von

Wilhelm Soltau (Zabern).

Es könnte vermeſſen erſcheinen, wenn hier in einer kurzen Abhandlung der Verſuch gemacht wird, die viel umſtrittene Johanneiſche Frage zu löſen.

Gleichwohl entſpricht es nur wiſſenſchaftlichen Grundſätzen, wenn bei ſo ſchwierigen und verwickelten Problemen gelegentlich alle Einzelfragen beiſeite gelaſſen werden, und nur eine Überſchau über die bereits gewonnenen ſicheren Vorausſetzungen der Forſchung gegeben wird.

Oft führt ſchon eine ſcharfe Begrenzung des Beweisbaren und Feſtſtehenden gegenüber dem Hypothetiſchen und Unerweislichen zu einer ſolchen Klärung des Problems, daß eine wirkliche Entſcheidung, wo nicht erreicht, ſo doch nahegelegt wird.

So iſt es auch, wie die folgende Abhandlung zeigen wird, beim Johannesevangelium. Wer hier die bereits als richtig gefundenen Vorausſetzungen, welche ſich allgemeinerer Anerkennung erfreuen oder erfreuen ſollten, feſthält und die gewonnenen Gedanken konſequent bis zu Ende denkt: der kann auch auf dieſem ſo umſtrittenen Gebiet verhältnismäßig leicht zu der Erkenntnis darüber kommen, welche Phaſen unſer viertes Evangelium durchgemacht hat, ehe es jetzt als eine Einheit, als „der ungenähte Rock“, der eine Zerteilung nicht mehr zuläßt, angeſehen werden konnte. Daß hierbei im einzelnen noch manches Problem zu löſen bleibt, ja neue wichtige Fragen der Forſchung geſtellt werden, iſt natürlich einzugeſtehen. Aber doch darf ſo viel behauptet werden, daß auf dem hier ein-

Digitized by Google

geſchlagenen Wege die Löſung des Hauptproblems bei der Johanneiſchen Frage erreicht werden kann und erreicht worden iſt.

I.

Zwei Sätze müſſen den Ausgangspunkt bei der Löſung der Johanneiſchen Frage bilden.

Erſtlich [1]): alle drei Synoptiker ſind vom vierten Evangeliſten eingeſehen und benutzt worden. Zweitens: die Reden des vierten Evangeliums ſtehen in einem recht loſen Zuſammenhang mit dem Erzählungsſtoff, welcher es nötig macht, die Eigentümlichkeiten beider und ihren Gegenſatz genauer feſtzuſtellen, ehe über das Evangelium als Ganzes ein Urteil gefällt wird.

Beginnen wir mit dem zweiten Punkt, welcher wohl noch nicht ſo allgemein anerkannt iſt [2]), wie es erwünſcht iſt, und ſuchen den Gegenſatz zwiſchen Erzählungsſtoff und Reden zu präziſieren.

Wellhauſen hat kürzlich in einer trefflichen Unterſuchung „Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium“ (G. Reimer 1907) auf die ganz eigenartige Qualität mehrerer Johanneiſcher Reden hingewieſen. Er zeigte an einem der wichtigſten Redeſtücke, Kap. 15—17, daß dasſelbe ſpäter eingeſchoben ſein müſſe. Joh. 14, 31 (= Mark. 14, 42) „ſteht auf, laßt uns gehn“ muß in der Tat unmittelbar vor 18, 1 geſtanden haben. Damit iſt die Tatſache einer wichtigen Überarbeitung des vierten Evange-

1) A. Jülicher, Einleitung in das Neue Teſtament (4. Aufl.), S. 314: „Faſt allgemein wird als ſicher zugegeben: Johannes iſt ſpäter anzuſetzen als die andern Evangelien. Denn die Synoptiker ſind ſämtlich in ihm benutzt.“

2) Merkwürdigerweiſe hat Schmiedel in ſeiner ſonſt ſo ausgezeichneten Darlegung über den hiſtoriſchen Wert des Johannesevangeliums (Das vierte Evangelium gegenüber den drei erſten, 1906, S. 27 f.) dieſen beſonders bedeutſamen Tatbeſtand nicht genügend berückſichtigt. Bahnbrechend waren hier E. v. d. Goltz, „Ignatius von Antiochien“ (T. u. XII, 3, 1894) S. 118 und H. H. Wendt, „Johannesevangelium“ (1900). Vgl. auch Soltau, Unſere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert (1901), S. 103 f.

Digitized by Google

liums feſtgeſtellt. Der Redaktor (R), welcher dieſe langen Reden einſchob, muß dieſes ganze Stück aus einem anderen Zuſammenhang herübergenommen haben. Freie Erfindung ſind dieſe Perlen „Johanneiſcher Redeweisheit" ſicherlich nicht.

Auch ſonſt hat Wellhauſen, worauf unten näher einzugehen ſein wird, manche ſpätere Einſchübe nachgewieſen, und es iſt ſomit Vorbedingung für jede weitere Unterſuchung über die Entſtehung des vierten Evangeliums, dieſen Beſtrebungen eines Redaktors weiter nachzugehen, welcher das vierte Evangelium in ſo weſentlicher Weiſe umgeſtaltet hat.

Beginnen wir hier mit dem zunächſt vorhergehenden Redeſtück (14, 1—29).

Aus demſelben Grunde, mit dem Wellhauſen den ſpäteren Einſchub von Kap. 15—17 begründet hat, iſt auch Kap. 14, 1—29 als Einlage anzuerkennen. Die Rede Jeſu, welche die Sendung des heiligen Geiſtes nach ſeinem Weggang verkündet, ſchließt 14, 29 (ähnlich wie 13, 19): *καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε* gut ab. Gar nicht dahin gehört aber die Verſicherung 14, 30: *οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν· ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, ἀλλ' ἵνα γνῷ ὁ κόσμος, ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.* Dieſe Worte [1]) beziehen ſich vielmehr auf den Verräter (13, 21 f. 27: *καὶ μετὰ τὸ ψωμίον, τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς*), ſowie auf die göttliche Fügung, daß Jeſus von der Erde ſcheiden und verklärt werden müſſe (13, 32—33). Es iſt alſo auch hier engſte Verbindung von 13, 38 mit 14, 30, wie vorher von 14, 31 mit 18, 1 anzunehmen. 14, 1—29 muß ſpäter in den Zuſammenhang eingefügt ſein.

Wenden wir uns von dieſen Abſchiedsreden den großen Reden am Anfang des Evangeliums in Kap. 3; 5; 6; 8; 10 zu.

---

1) Wie Kap. 13, 37—38 ſind auch dieſe ſynoptiſchen Urſprungs (Matth. 26, 46; Mark. 14, 42 und Mark. 14, 36), nicht dagegen die Rede 14, 1 bis 29. Dieſe gleiche Herkunft iſt ein bedeutſamer Fingerzeig für ihren Zuſammenhang.

Digitized by Google

Ohne alle Einführung ſetzt nach den Streitworten gegen die Phariſäer die Rede vom guten Hirten (10, 1) ein. Ja, was das allerärgſte iſt, bevor noch die Epiſode der Blindenheilung abgeſchloſſen iſt; denn dieſe wird erſt 10, 19—25a beendigt. Wie die Juden 9, 22 und 9, 28 Jeſum verworfen, ja verflucht hatten, ſo fahren ſie damit 10, 20—21 fort (kann der Teufel auch der *Blinden* Augen auftun?). 10, 26—29 gehört aber wieder zu der Allegorie vom guten Hirten [1]. Es iſt gegenüber einer ſolchen Unordnung noch die reine Kleinigkeit, daß der Redaktor, der den Einſchub verſchuldet hat, zwei bildliche Ausführungen miteinander verwirrt hat, indem er neben dem ſchönen Bilde „Jeſus als guter Hirt“ (10, 1—5; 11—18; 25b—30) den geſchmackloſen Vergleich ſetzt, daß Jeſus ſich „die Tür zu den Schafen“ nennt (10, 7—10). Auch 8, 12 ſteht ohne Verbindung mit 7, 52!

Kaum beſſer ſteht es mit den meiſten der voraufgehenden Reden, wenn allerdings auch die genannten (in 10 und 14—18) wahre Muſterbeiſpiele für ſpätere Einfügung ſind. 3, 13—21 (fortgeſetzt 3, 31b—36) hat nicht die geringſte Beziehung zu dem voraufgehenden Geſpräch mit Nikodemus. In dem letzteren war von einer geiſtigen Wiedergeburt von obenher (ἄνωθεν γεννηθῆναι) die Rede. Wie paſſen dazu die Worte 3, 13: „Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel herniedergekommen iſt?“

Nur ſcheinbar beſſer ſtimmt dazu 3, 31b: „Wer von der Erde iſt, der iſt von der Erde und *redet von der Erde*. Der vom Himmel kommt, der iſt über alle und zeugt, was er geſehen und gehört hat, und *ſein Zeugnis nimmt niemand an!*“ Denn einmal hat Johannes ſelbſt gewiß nicht ſagen wollen, daß er von der „Erde“ ſei und von „irdiſchen Dingen“ geredet habe. Der Gedanke aber, daß Jeſu Zeugnis niemand annehme (3, 33), wäre doch die unpaſſendſte Form für eine Empfehlung des Meſſias, welche Johannes zu geben geſucht hat.

---

1) Die Scheidung iſt 10, 26 zu machen. Der Gedanke von 10, 25 wird von 10, 32 wieder aufgenommen.

Digitized by Google

Die bildliche Redeweiſe in 6, 30 f., welche dem Himmelsbrote, das Moſes den Juden im Manna verliehen, Jeſus als das wahre Himmelsbrot, als das Brot des Lebens gegenüberſtellt, ſteht ohne allen Zuſammenhang mit den voraufgehenden und nachfolgenden Ausführungen. Mit der Speiſung der 5000 ſteht dieſe Rede nicht einmal äußerlich im Zuſammenhang. Ein ſolcher hätte allerdings nur ein gegenſätzlicher ſein können, etwa wie 6, 27 (= 4, 32), daß der leiblichen Sättigung die geiſtige Speiſung gegenübergeſtellt worden wäre. Selbſt eine ſolche wird aber nicht verſucht, ſondern durch allerlei Zwiſchenreden wird der Gedanke der Speiſung (6, 26) in 6, 29 (wozu 6, 64 gehört) wieder verlaſſen. Daß das kurze Redeſtück 12, 44—50 nicht an die jetzige Stelle gehört, hat Wendt (Das Johannesevangelium, S. 90) gezeigt [1]).

Am ſonderbarſten aber ſind die wenigen Verſuche des Redaktors, durch einige vermittelnde Gedanken eine Verbindung zwiſchen Erzählung und Rede herzuſtellen. Dieſelben ſind in den erſten Kapiteln ſo mißlungen, daß vielleicht gerade deshalb dieſe Methode vom Redaktor bald wieder aufgegeben worden iſt. Die Heilung des Lahmen 5, 1—16 hängt mit der Rede 5, 19—47, welche das Verhältnis von Vater und Sohn variiert, nicht im geringſten zuſammen. Da muß dann 5, 17 das Wort Jeſu, daß Gott ſein Vater ſei und durch ihn wirke, herhalten, um erſt die Juden zu erzürnen, dann Jeſu aufklärende Rede zu motivieren.

Noch verfehlter iſt die Verknüpfung 4, 10—15 und 4, 32 f. mit der Erzählung von der Samariterin. Die Bitte Jeſu um einen Trunk friſchen Waſſers an die Samariterin ſollte auf die herrlichen Worte Jeſu hinleiten, welche den Ausgleich zwiſchen den verſchiedenen Völkern in Ausſicht ſtellten (4, 21—24). Statt deſſen giebt ſie 4, 10 Anlaß zu Jeſu Predigt über das lebendige Waſſer. Ähnlich wird 4, 32 die leibliche Speiſe zurückgewieſen, damit Jeſus über die wahre Speiſe predigen kann [2]).

---

1) Kap. 12, 44—50 iſt der Abſchluß der in Kap. 3 gebotenen Rede: 3, 13—21; 3, 31^b—36; 12, 44—50 bildeten früher eine zuſammenhängende Betrachtung, die ſich direkt an 1, 18 anſchloß.

2) Daß der Prolog eine beſondere Stellung dem Evangelium gegenüber

Digitized by Google

Während ſo aber gezeigt iſt, daß alle Reden aufs äußerlichſte eingelegt ſind und ohne rechten Zuſammenhang mit dem übrigen Inhalt ſtehen, iſt umgekehrt überaus beachtenswert, daß ſie nirgends da ſtehen, wo man nach dem Evangeliſten eine Rede erwarten ſollte, und wo ſie ſachlich am Platze geweſen wäre. Offenbar hätten die Ausführungen über das Thema „Jeſus, das wahre Brot des Lebens“ (6, 32—58) trefflich mit der Speiſung der 5000 kombiniert werden können. Jeſu Ermahnung zur Liebe 15, 9—17 hätte vielmehr zu 13, 33—35 als zwei Kapitel ſpäter geſtellt werden müſſen. Der erſte Abſchnitt der Rede in Kap. 14, 2—6 wäre zweckmäßig zu 12, 26, der folgende 14, 9 f. beſſer nach 10, 30 geſetzt worden. Das hoheprieſterliche Gebet hätte nach 12, 28 oder 13, 31 folgen ſollen. Die Ausführungen über die rechte geiſtige Speiſe 4, 10—15 und 4, 32—34 wären, anſtatt an der dort wenig paſſenden Stelle zu ſtehen, lieber mit der Rede 6, 32 f. zu vereinigen geweſen. Auch die große Rede über das Verhältnis von Vater und Sohn (5, 19 f.) gehörte wahrlich beſſer an das Ende des Evangeliums zu 12, 45 („wer mich ſieht, der ſieht den, der mich geſandt hat“) als an den Anfang.

Gerade dieſer Umſtand, daß alle Reden nicht an der gehörigen Stelle ſtehen, iſt ein Beweis dafür, daß die Reden in einen bereits feſtgefügten Zuſammenhang eingeſchoben ſind, den zu ſtören der Herausgeber ſich ſcheute. Er hätte z. B. ohne alle Schwierigkeit das hoheprieſterliche Gebet nach 13, 31—32 einſetzen können. Wenn aber mit dieſen Worten bereits früher die berühmten Johanneiſchen Ermahnungen (13, 33 f.) zur Liebe untereinander verbunden geweſen waren, ſo mußte allerdings eine ſpätere Trennung untunlich erſcheinen. Andernfalls aber nicht.

Die Motive, weshalb der Redaktor die Reden nicht in nähere Beziehung zu der ſonſtigen Berichterſtattung des Evangeliums gebracht hat, ſind im einzelnen wohl nicht überall erweisbar. Aber die Tatſache ſelbſt, daß trotz näherer Verwandtſchaft mancher

---

einnimmt, iſt oft genug bemerkt und hervorgehoben worden. Das Evangelium begann offenbar mit 1, 6—7, worauf dann 1, 19 folgte. 1, 1—5, 1, 9—14 (15), 16—18 war ein zuſammenhängendes Redeſtück.

Digitized by Google

Stellen des Evangeliums mit den Reden beide doch iſoliert und getrennt ſtehen [1]), iſt ein weiteres gewichtiges Argument dafür, daß die Reden in eine ſchon beſtehende Evangelienſchrift nachträglich eingeſchoben ſind [2]).

II.

Dieſes Verhältnis von Evangeliſt und Redaktor, von Evangelium und Redeſammlung iſt übrigens keineswegs ein bloß negatives. Durch den Nachweis, wie manche der den Reden verwandten Stellen auch in dem Evangelium ſtehen, iſt klar geworden, daß hier mit der Annahme eines ſpäteren Einſchubs der Reden die Beziehungen zwiſchen beiden noch nicht völlig feſtgeſtellt ſind. Vielmehr zeigen die gelegentlichen Erwähnungen von Gedanken der Reden, ja von ganzen Sprüchen aus ihnen, daß der Evangeliſt bereits manche der Reden, ſei es ganz oder wenigſtens teilweiſe, gekannt haben muß. Erſt ſo erklären ſich auch die mancherlei Wiederholungen einzelner Gedanken und Sprüche. Eine Zuſammenſtellung der in den Reden und in den ſelbſtändigen Partien des Evangeliums [3]) übereinſtimmenden Gedanken wird dieſes dartun.

Evangelienſtellen, welche in den Reden wiederkehren, ſind:

(4, 14—15), 4, 32—34	6, 27f. 32f. 58;
7, 7	15, 18—25
7, 16—18	8, 28—38; 5, 19—30; 5, 41—43;
7, 28—29 vgl. 7, 16—18	5, 36—37;
7, 38	weiſt zurück auf 4, 14;

1) Vgl. mein Buch „Unſere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert", S. 104f.

2) Sehr bedeutſam iſt die Tatſache, auf welche *Wendt* S. 164f. verweiſt, daß alle Berührungen des Ignatius mit dem vierten Evangelium Redeſtücke betreffen. Ignatius kannte alſo eine beſondere Redeſammlung, die jedoch dem Juſtin unbekannt war. Näheres vgl. unten S. 172.

3) Dieſe ſind namentlich in Kap. 7 und Kap. 12—13 anzutreffen. — Es werden daher auch die kürzeren Redeſtücke jener Kapitel (12, 20—43; 13, 31—35) aus dieſer Quelle herzuleiten ſein, ebenſo 10, 32f.

Digitized by Google

9, 4—5	(5, 17) 8, 12; 1, 9;
9, 39	12, 47—48;
10, 36—38 (10, 25)	5, 41—47; 14, 10—12;
12, 26	14, 3; 17, 24;
12, 27—28 13, 31—32	17, 1f.;
12, 32	14, 3—6; 17, 11f.;
12, 35	8, 12;
13, 33	16, 16f.; 8, 21;
13, 34	15, 9—15.

Auch für 1, 28—51 bieten die Reden manchen Anhaltspunkt. So für 1, 30 in 15, 27, für 1, 49—51 in 1, 18; 3, 16.

Als Ausgangspunkt für jede weitere Forſchung hat alſo zu gelten: die Johanneiſchen Reden ſtanden urſprünglich nicht im Evangelium. Sie waren bereits (ähnlich wie im erſten Johannesbrief) zu einer Sammlung vereinigt, ehe ſie in das Evangelium gelangt ſind. Dieſelbe war dem Evangeliſten bekannt, und aus ihr entlehnte er, namentlich in Kap. 7 und 12—13, manche Worte Jeſu, vielleicht auch den Einſchub 4, 10—15; 31—38.

III.

Außer den Reden, welche ſpäter eingelegt ſind, enthält das Evangelium eine Reihe von ſynoptiſchen Perikopen (9), welche ohne viele ſachliche Veränderungen [1]) in das vierte Evangelium Aufnahme gefunden haben. Dieſe ſind:

1, 19—28 Johannes erkennt Jeſus, vielleicht 32—34;
2, 12—17 Jeſus im Tempel und
(2, 18—19) Jeſu Wort vom Abbrechen des Tempels;
4, 44—54 Hauptmann von Kapernaum;
6, 1—14 Speiſung der 5000;
6, 16—24 Meerwandeln;
12, 3—8 Salbung in Bethanien;
(12, 12—15) Palmſonntag;

---

1) Im Detail ſind ſie freier ausgeſtaltet. Man vgl. z. B. zu 1, 19—21 Matth. 16, 14, neben 1, 23 Matth. 3, 3f. oder zu 2, 12f.: Mark. 11, 15f.

Digitized by Google

18, 1—33; 18, 38 — 19, 24 Leidenserzählung [1]);
19, 38—42 Begräbnis Jeſu;
20, 19—23 Erſcheinung vor den Jüngern [2]).

Es verdient dabei beachtet zu werden, daß in allen dieſen Abſchnitten eine Verſion der Evangelien zugrunde liegt, welche die, höchſt wahrſcheinlich ſpäter hinzugefügten, Zuſätze der Synoptiker noch nicht kennt [3]).

Von Petri Meerwandeln findet ſich keine Spur in Joh. 6, 16 f. Ebenſowenig von Petri Fiſchzug oder von den Grabeswächtern, nichts von den Emmausjüngern oder von der Taufformel (Matth. 28, 19). Trotzdem Joh. 19 ausführlich über Pilatus handelt und manche Züge zu dem ſynoptiſchen Bericht hinzuzufügen bemüht war, hat er doch keine der Pilatuslegenden, die Matthäus Kap. 27 gebracht hat, benutzt. Er kannte ſie alſo nicht.

Erſt in den ſonſtigen Abſchnitten und Zuſätzen des Evangeliſten finden ſich Hinweiſe auf einige dieſer ſpäteren Einlagen in den Synoptikern: ſo 1, 42 (Matth. 16, 18); 6, 66 f.

---

1) Eine andere Tradition war enthalten namentlich in 18, 33 — 38; 19, 9 — 12. Daß im übrigen lauter ſynoptiſche Elemente zugrunde liegen, hat Wendt a. a. O. S. 40 f., 152 f. 171 gezeigt. 18, 33 f. iſt vom Evangeliſten (vgl. 8, 32; 8, 45 f.) eingelegt. S. auch Heitmüller, Das Johannesevangelium, S. 302.

2) Trotz formeller Differenzen iſt hier die Abhängigkeit von Luk. 24, 36 bis 47 evident.

Luk. 24, 36 = Joh. 19
„ 24, 38 = Joh. 21 *εἰρήνη ὑμῖν*
„ 24, 39 = Joh. 20
Luk. 24, 45—49 } Joh. 21—23
Matth. 18, 18 }

Die Erwähnung des Nikodemus 19, 39 macht wahrſcheinlich, daß hier eine ſpätere Einlage des Evangeliſten vorliegt. Jedenfalls läßt auch die doppelte Erwähnung der Abnahme des Leichnams (*ἦλθον οὖν καὶ ἦραν αὐτόν — ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα*) auf eine Überarbeitung ſchließen.

3) Vgl. hierzu Soltau, Eine Lücke der ſynoptiſchen Forſchung (Leipzig 1899). „Zeitſchrift für die Neuteſtamentliche Wiſſenſchaft" I, 219 f. „Vierteljahrſchrift für Bibelkunde" I, 34 f. 59 f. „Unſere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert" (Leipzig 1901), S. 55 f., 63 f., 73 f.

Digitized by Google

(Matth. 16, 18); 12, 14 (Matth. 21, 7). Auch zu 1, 31 iſt die Bekanntſchaft mit Matth. 3, 14 anzunehmen.

Mit der Tatſache, daß der vierte Evangeliſt obige Abſchnitte aus den drei Synoptikern entnommen hat, hat jede weitere Forſchung zu rechnen.

Es darf nicht mehr bezweifelt werden, daß ſich der Bericht des vierten Evangeliums in ſteter Abwechſelung bald mit dem einen, bald mit dem anderen Evangelium berührt. Oft ſpringt der Evangeliſt, ohne erſichtliche Urſache, von dem Wortlaut des einen ſynoptiſchen Evangeliums zu dem des andern über [1]). Vermutlich tat er dies, indem er zu harmoniſieren beſtrebt war.

Leider aber iſt hier das ſo ſichere Ergebnis der Quellenvergleichung wieder völlig unbrauchbar gemacht worden und hat zu verkehrten Schlußfolgerungen geführt, dadurch daß man *dieſen Satz ungehörigerweiſe verallgemeinert* hat.

Es muß durchaus beachtet werden, daß das hier gefundene Ergebnis *nur inſoweit* auf Anerkennung Anſpruch erheben darf, als der Beweis für *beſtimmte Perikopen* durch den Vergleich des Wortlautes erbracht worden iſt. Es wäre verkehrt, dieſes auch auf die übrigen Beſtandteile des vierten Evangeliums auszudehnen, ſelbſt wenn ſie hier und da eine gewiſſe Verwandtſchaft mit den Synoptikern zu haben ſcheinen.

Jedenfalls iſt hier erſt das Maß der Abhängigkeit genauer zu umgrenzen, ehe weitergehende Schlußfolgerungen für die übrigen Partien des Johannesevangeliums gezogen werden dürfen.

Da kann nun für die noch übrigen Abſchnitte dieſes Evangeliums [2]) ſo viel feſtgeſtellt werden, daß dieſelben *an keiner Stelle ſonſt noch auf eine ſchriftſtelleriſche Benutzung* der Synoptiker hinweiſen. Die eine Hälfte dieſer Berichte hat auch nicht die leiſeſte Beziehung zu der ſynoptiſchen Überlieferung,

---

1) *Wendt*, Das Johannesevangelium, S. 43.

2) 1, 29—51; **2, 1—11**; 2, 21—25; **3, 1—12**; 3, 22—31a; **4, 1 bis 9**; **16—43**; **5, 1—16**; (6, 25—31); 6, 64—71; 7; 9; (10, 31—42); 11; **12, 1—2** (9—11); 12, 12—19; 12, 20—43; **13, 2—20**; 21—38; **19, 25 bis 37**, 20, 1—10; **20, 11—18**; 20, 24—29. Die hervorgehobenen Stellen ſtehen außer aller Beziehung zu den Synoptikern.

Digitized by Google

führt uns zum Teil in eine ganz andere Anſchauungswelt über Jeſu Tätigkeit, die anderſeits auch mit derjenigen der Reden des Evangeliſten keine Verwandtſchaft zeigt. Die andere dagegen enthält zwar ſynoptiſche Elemente, ſucht aber mit ihrer Hilfe eine ſelbſtändige, von der ſynoptiſchen abweichende Überlieferung zu kombinieren, dieſe antiſynoptiſchen Gebilde in die Literatur einzuführen.

Wer ſo unkritiſch iſt, den Gegenſatz zwiſchen dieſen Beſtandteilen zu verwiſchen und gar die letzteren mit den ſynoptiſchen Partien zuſammenzutun, wird ſich den Weg zu der Erkenntnis, wie das vierte Evangelium entſtanden iſt, gründlich verbaut haben. In der Tat liegt hier die Urſache, weshalb ſo viele theologiſche Forſcher mit ihren Bemühungen, die Entſtehung des Johannesevangeliums zu verſtehen, nicht zum Ziele gelangt ſind. Es bleibt vielmehr dabei: Nur der, welcher die beiden an die Spitze unſerer Unterſuchung geſtellten Leitſätze feſthält und konſequent weiter verfolgt, wird hier zum Ziele gelangen können.

IV.

Ehe wir weiter dieſer antiſynoptiſchen Abſchnitte des Evangeliums gedenken, in welchen einige Züge der ſynoptiſchen Tradition freier verwendet und vielfach umgeſtaltet worden ſind, ſollen hier zunächſt noch die wenigen von dieſem Evangelium allein überlieferten größeren Erzählungen charakteriſiert werden. Sie ſollen im folgenden unter dem Namen „Johanneslegenden“ (L) zuſammengefaßt werden. Denn abgeſehen davon, daß ſie dem Johannesevangelium eigentümlich ſind, weiſt auch 19, 25—37 auf ſpeziell johanneiſche Tradition hin. Es ſind folgende ſieben:

2, 1—11: die Hochzeit zu Kana;
3, 1—12: Jeſus und Nikodemus;
4, 1—9; 16—30; 39—43: die Samariterin;
5, 1—16: Heilung zu Bethesda (nur 5, 8—9 iſt = Mark. 2, 11);
12, 1—2 (9—11): Jeſus in Bethanien nebſt 13, 2—20: Fußwaſchung (13, 18—19 iſt interpoliert);
19, 25—37: Jeſus am Kreuz mit ſeiner Mutter und Johannes;

Digitized by Google

20, 11—18: Erſcheinung Jeſu vor Maria Magdalena [1]).

Alle dieſe Erzählungen haben das gemeinſam, daß ſie weder mit der voraufgehenden noch mit der folgenden Berichterſtattung auch nur die geringſte Beziehung haben. Das Weinwunder zu Kana wird ſpäter nie mehr erwähnt [2]); von der geiſtigen Wiedergeburt, welche von Nikodemus verlangt wird, ſchweigt das übrige Evangelium. Der reine Monotheismus, der im Geſpräch mit der Samariterin zum Ausdruck kommt, ſteht in ſchroffem Kontraſt zu der Vergottung Chriſti, wie ſie dieſes Evangelium ſonſt, auch ſelbſt 17, 3, verkündet. Das demütige Dienen, welches Jeſus durch die Fußwaſchung ſeinen Jüngern ans Herz legen will, beſonders ein Wort wie 13, 13 f. paßt ſehr ſchlecht zu dem Logos-Chriſtus 1, 1. Mit dieſem letzteren iſt auch der Tod Jeſu, wie er Joh. 19, 28 f. erzählt wird, unvereinbar.

Während nun das übrige Evangelium überall poſitiv oder gegenſätzlich Bezug nimmt auf die ſynoptiſche Überlieferung oder Stellen aus johanneiſchen Reden einflicht, iſt in den Johanneslegenden davon keine Spur zu merken. Sie ſind alſo jedenfalls ohne Kunde beider niedergeſchrieben, mithin zu einer Zeit, da die ſynoptiſchen Evangelien noch nicht oder nur wenig bekannt waren.

Für ihr Alter ſpricht auch der noch durch keine Chriſtologie getrübte Monotheismus und die Auffaſſung, daß Jeſus der verheißene Meſſias, nichts weiter, ſei. Bei der einzigen Stelle, welche eine ſchwache Berührung mit den Synoptikern aufweiſt, 20, 11 bis 18, iſt die zarte Ausgeſtaltung der Legende durchaus eigenartig.

Für eine frühere ſelbſtändige Exiſtenz dieſer Legendenſammlung ſpricht namentlich, daß Juſtin, welcher das vierte Evangelium ſonſt nie zitiert, an vier Stellen Worte aus dieſer Legendenſammlung erwähnt hat. So

1) In meinem Buch „Unſere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert“ hatte ich zu dieſen Johanneslegenden auch 1, 35—51; 7, 1—8, 1; 9, 24 f.; 11, 1—46 gerechnet. Doch mit Unrecht. Die freie Erfindung des Details gehört hier ſicher dem Evangeliſten ſelbſt an.

2) Nur äußerlich wird ihm das zweite Wunder zu Kana gegenübergeſtellt 4, 54; daß 7, 23 auf den Kranken von Bethesda verwieſen wird, iſt wohl die einzige, aber nur ſcheinbare Ausnahme; denn 7, 1 f. folgte früher auf 5, 16.

Digitized by Google

Apol. I, 61 (= Joh. 3, 3): *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν ἐστι.*

Apol. I, 62 (= Joh. 4, 24): *λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.*

Apol. I, 52 (= Joh. 19, 37): *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.*

Dialogus 88 kannte auch die geſchichtliche Erzählung von 1, 20. 23. 27, welche, zwar ſynoptiſchen Urſprunges, doch, wie gezeigt werden wird, den Johanneslegenden vorausgeſetzt war.

Wenden wir uns jetzt dem vierten Beſtandteile des Evangeliums zu, den Ausführungen des Evangeliſten, welche ſich ſowohl von den Reden, wie von den Johanneslegenden und Synoptikerberichten unterſcheiden und in ihrer beſonderen Eigentümlichkeit feſtſtellen laſſen [1]).

V.

Außer den ſynoptiſchen Perikopen, welche in Joh. 1—6 und 18—19 ziemlich genau ihrem Wortlaute nach Aufnahme gefunden haben, ſind, wie geſagt, noch manche Abſchnitte im Evangelium vorhanden, welche trotz Kenntnis der ſynoptiſchen Tradition doch in den meiſten Einzelheiten völlig von ihr abweichen, ſie entweder abſichtlich umbilden oder mit ganz fremdartigen Elementen kombinieren. Es wäre ein verhängnisvoller Fehler, wenn man, wie manche Forſcher, auch dieſe mit den ſpezifiſch ſynoptiſchen Partien auf gleiche Stufe ſtellen würde.

Denn es iſt ſchon a priori wenig wahrſcheinlich, daß ein und derſelbe Autor, welcher in den früheren und ſpäteren Abſchnitten ziemlich ſorgfältig der ſynoptiſchen Tradition gefolgt iſt, hier mit einem Male eine völlig andere Methode angewandt haben ſollte.

---

1) **Wendt**, der S. 165 mehrere dieſer Zitate gebracht hat, irrte nur, wenn er meinte, Juſtin habe auch die Redeſammlung gekannt. Dial. 69 (*πηγὴ ὕδατος ζῶντος*) und 114 (*τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ*) beruhen nicht auf Joh. 4, 14, ſondern auf Apok. 7, 17; 21, 6. Natürlich war dem Juſtin der Logos Joh. 1, 1—3 bekannt, nicht jedoch der ganze Johanneiſche Prolog.

Digitized by Google

Immerhin bedarf es jedoch einer genaueren Prüfung, ehe zu weit-gehende Folgerungen gezogen werden.

Folgende ſieben Erzählungen ſind **antiſynoptiſcher** Art:

I. { 1, 29—51 Jeſu Taufe und Jüngerwahl.
   { 3, 22—31a Rechtfertigung Jeſu vor Johannes' Jüngern.
II. 6, 66—71 Petrusbekenntnis.
III. 9, 1—40 Heilung des Blindgeborenen.
IV. { 11, 1—46 Lazarus' Erweckung.
   { 11, 47—57 Anſchlag des Hohenprieſters.
   { 12, 12—19 Jeſu Einzug.
V. 13, 21—30 (36—38) Judas' Verrat.
VI. 20, 3—10 Die Jünger am Grabe.
VII. 20, 24—29 (30—31) Jeſus und Thomas.

Über Kap. 7 und die kürzeren Redeſtücke (10, 32—42; 12, 20—43; 13, 31—35) ſiehe oben unter II, S. 167.

Allerdings könnte hier generell der Einwurf gemacht werden, daß der Gegenſatz zwiſchen ſynoptiſchen und antiſynoptiſchen Partien ein flüſſiger ſei, kein ſcharf abzugrenzender. Auch bei jenen finden ſich ja Abweichungen und freiere Umgeſtaltungen der Überlieferung, während bei dieſen ganze Sätze übereinſtimmen.

Für jeden, welcher bloß äußerlich Varianten aufzählt, kann allerdings der Gegenſatz vielfach in Wegfall kommen. Anders bei dem, welcher das Gewicht der Abweichungen abwägt. Aber ſelbſt der, welcher geneigt iſt, den Gegenſatz als geringfügig hinzuſtellen, wird doch von einer Anlehnung an die Synoptiker nicht reden können bei 1, 28—51; 3, 22—28; 11, 1—57; 20, 3—10; 20, 24—29. Ernſtlich in Frage könnte wohl nur 12, 12—19 und 13, 21—30 kommen. Hier muß es der Spezial-erörterung vorbehalten bleiben zu zeigen, wie trotz einiger ſynop-tiſcher Motive Inhalt und Tendenz des Berichterſtatters ſcharf abweichen.

Beginnen wir mit dem ausführlichſten Bericht, welcher von 11, 47—12, 19 bzw. 13, 21—30 den Anfang der Leidenszeit ſchildert.

Auch der Abſchluß der Leidenszeit (18—19) war, unter Berückſichtigung der ſynoptiſchen Tradition, mit einigen ſelbſtän-

Digitized by Google

digen Zuſätzen des Evangeliſten verſehen worden. Aber es war doch bei aller Freiheit der Bearbeitung unverkennbar, daß faſt alle Motive der Darſtellung daſelbſt wieder auf die ſynoptiſche Tradition zurückführten [1]. Selbſt der Hoheprieſter Hannas, der nur vom 4. Evangeliſten in die Erzählung eingeführt iſt, verdankt dieſen Vorzug der Erwähnung von Luk. 3, 2; Apg. 4, 6, ſowie dem Beſtreben des Verfaſſers, die wirklichen oder ſcheinbaren Differenzen, welche zwiſchen Mark. 14, 55—65 (= Matth. 26, 59—68) und Luk. 22, 66—71 beſtehen, auszugleichen [2]. 18, 24 iſt übrigens mit Syrſin vor 19, 14 zu ſtellen.

Ganz abweichend iſt die Arbeitsweiſe des Evangeliſten in dem früheren Abſchnitt 11, 47f. ſowie 12, 12f.

Abgeſehen von den beiden kurzen ſynoptiſchen Einlagen 12, 3—8 und 12, 12—13 (welche jetzt auch an falſcher Stelle ſtehen [3])), iſt alles anders gerichtet und dargeſtellt, als es bei den Synoptikern zu finden iſt. Und dennoch, trotzdem abſichtlich ihre Tradition verlaſſen wird, ſtößt man überall auf Einzelheiten, welche eine Kunde der Synoptiker vorausſetzen.

Es ward oben gezeigt, wie nur dadurch, daß die ganze Erzählung in 11, 1—12, 1 auf Lazarus projiziert war, die Salbung von Maria Magdalena auf die Schweſter des Lazarus übertragen worden iſt. Der neue Inhalt iſt alſo Eigentum des Evangeliſten, nur die Form der Darſtellung iſt den Synoptikern entnommen. Auch war gerade das, was der Evangeliſt zum Einzug Jeſu hinzufügte, für ihn die Hauptſache, nicht der Bericht Matth. 21, 5f.

Ähnlich ſteht es um die Erzählung von Judas' Verrat. In 13, 21—30 iſt 13, 21 zweifellos eine wörtliche Wiederholung von Matth. 26, 21 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. Im

---

1) Vgl. oben S. 169 und Heitmüller a. a. O., S. 302f.

2) Holtzmann, Handkommentar IV, 209.

3) Der Einzug fällt bei den Synoptikern früher als die Salbung in Bethanien (Matth. 26, 6 und 21, 1); auch Joh. 12, 14—15 (aus Matth. 21, 5) hätte vor dem Hoſianna ſtehen müſſen, iſt alſo wahrſcheinlich erſt vom Evangeliſten nachträglich eingefügt; vgl. hierzu VI, S. 181.

Digitized by Google

übrigen aber iſt auch hier, trotz der Anklänge im Wortlaut, das Beſtreben unverkennbar, dem Bericht einen ganz anderen Inhalt zu geben. Nicht fragen alle (εἷς καθ' εἷς) wie bei Markus 14, 19 (= Matth. 26, 22), ſondern bei Johannes 13, 25 fragt nur der Jünger, der an der Bruſt Jeſu liegt, nachdem ihm Petrus zugewinkt hatte *κύριε, τίς ἐστιν*. Markus (14, 20) erwähnt die allgemeine Andeutung *εἷς τῶν δώδεκα ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον*, Joh. 13, 26 verändert dieſes abſichtlich zu dem Gedanken *βάψας οὖν τὸ ψωμίον, λαμβάνει καὶ δίδωσιν Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτου*. Er berückſichtigte dabei neben Mark. 14, 20 auch Matth. 26, 25 *ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπεν· μήπω ἐγώ εἰμι, ῥαββεί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας*, macht aber aus dem Ganzen ein Allwiſſenheitswunder. Die gleiche Beobachtung iſt auch bei den Anfangsberichten (1, 29—34 und 3, 22—30) zu machen. Hier iſt den Synoptikern entnommen:

1, 32:	Luk. 3, 21:
καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.	*ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν.*

Zu 1, 34 *ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* vgl. Luk. 3, 22 *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός*. Auch iſt unſchwer zu erkennen, daß der vierte Evangeliſt nach allen möglichen Entſchuldigungsgründen ſucht, dafür, daß Johannes den „*αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*“ (1, 29) getauft habe. Es waren ihm alſo die Bedenken, welche Matth. 3, 13—15 betont hatte, bekannt. Nur ſuchte er ſie in ganz anderer Weiſe zurückzuweiſen. Er wiederholt Gedanken, wie ſie 1, 15 geäußert waren, und im übrigen ſteht ſeine Ausführung überall im Gegenſatz zu den anderen Evangelien. Bei der Jüngerwahl, welche völlig abweichend von den Synoptikern erzählt wird, iſt trotz alledem in 1, 43 auf Matth. 16, 18 Bezug genommen:

Digitized by Google

Joh. 1, 43:
ἐμβλέψας αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος.

Matth. 16, 18:
κἀγὼ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.

Ähnlich wie 1, 29 f. iſt es 3, 22—30. Die Tradition daſelbſt weicht von derjenigen der Synoptiker bewußt ab. Die Jünger des Johannes fragen an, ob es Jeſu geſtattet ſei, zu taufen. Dieſe Tatſache wie die Anfrage darüber ſind nirgends ſonſt überliefert und ſicherlich unhiſtoriſch. Einige Bemerkungen weiſen jedoch trotzdem auf das früher im Evangelium Geſagte zurück. 3, 29 wendet die bildliche Redeweiſe vom Bräutigam wie Matth. 9, 15 an, und hier iſt eine Bezugnahme um ſo weniger abzuleugnen, als es ſich beide Male um eine Anfrage der Jünger des Johannes handelt.

Das gleiche Verhältnis iſt 6, 66—71 zu konſtatieren. Es kann kein Zweifel darüber beſtehen: der, welcher dieſe Worte ins Evangelium ſetzte, kannte Luk. 4, 34 (οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ = Joh. 6, 69 ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) und Matth. 16, 16—18. Anderſeits aber ſind Anfang und Ende des Geſprächs, der Ort und der Zeitpunkt desſelben völlig andere als bei den Synoptikern. Die wichtigſten Momente (μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν;) und die Vorausverkündigung des Verrats (6, 70) fehlen in der älteren Überlieferung. Weiter: Mehrere Elemente von der Heilung des Blindgeborenen in Jeruſalem 9, 1 f. finden ſich in der Erzählung von der Heilung eines Blinden in Bethſaida (Mark. 18, 29. 46) wieder. Die Heilung durch Speichel iſt beiden Erzählungen gemeinſam. Anderſeits enthält auch die Einführung 9, 2—3 einen ſynoptiſchen Gedanken (das Leiden, eine Folge der Sünde), welcher auf Luk. 13, 2 zurückzuführen ſein dürfte. Alle anderen Züge aber — die Blindheit von Geburt, die Waſchung im Teiche von Siloah, die Heilung am Sabbat — ſind anderswoher hinzugetan und obenein das lange, wenn auch recht inhaltloſe Geſpräch zwiſchen dem Blinden und den Juden.

Endlich kommen noch die Einlagen in Kap. 20 in Betracht: 3—10; 24—29. Daß ſie völlig ſagenhaft ſind, ſteht ebenſo feſt,

Digitized by Google

wie daß ihr Inhalt aus einer Weiterwucherung ſynoptiſcher Erzählungen gebildet iſt. Hier wird die Ehre, das leere Grab zu betreten, von Maria Magdalena auf die beiden Hauptzeugen des Jüngerkreiſes übertragen, welche noch dazu um die Priorität einen Wettlauf anſtellen. Und was bei Luk. 24, 36—45 zeitlich zuſammenfällt, iſt bei Joh. 20, 19—29 auf zwei Vorgänge verteilt, welche acht Tage auseinanderliegen [1]).

So reiht ſich denn auch dieſer letzte Bericht des Evangeliſten durchaus gleichartig und gleichwertig den hier beſprochenen Perikopen an. Wie dieſe iſt auch er eine freie Legendenbildung mit ſynoptiſchem Einſchlag.

Dieſen vom Evangeliſten freier behandelten Erzählungen, bei denen er ſich oft der Elemente der ſynoptiſchen Evangelien bedient, inhaltlich aber durchaus ſelbſtändig iſt, wird auch die Erweckung des Lazarus 11, 1—45 beizugeſellen ſein. Sie iſt in allen Einzelheiten das Werk des Evangeliſten, der ſie, wenn 11, 2 echt iſt, ſogar erſt nachträglich eingefügt hat. Allerdings fehlen (doch vgl. Luk. 10, 38 f.) ſynoptiſche Zuſätze. Dafür aber erinnern einige Worte Jeſu an frühere Reden, wie ſie ſich beim Evangeliſten finden. So 11, 25 *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται* erinnert an 8, 51 *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.* Das Verhältnis von Jeſus zu ſeinem göttlichen Vater iſt in 11, 41 f. das gleiche wie 8, 54 f.

VI.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, ein wie bedeutender Gegenſatz beſteht hinſichtlich der Behandlung des Quellenmaterials, aus dem das vierte Evangelium zuſammengeſetzt iſt.

Abgeſehen von den ſpäter eingelegten Reden wechſeln Johanneslegenden, ſynoptiſche Abſchnitte und antiſynoptiſche Beſtandteile des Evangeliſten miteinander ſo ab, daß ſie noch jetzt ſich voneinander ſcheiden laſſen.

Nun kommen für dieſe drei Beſtandteile des Evangeliums zwei Möglichkeiten in Betracht:

---

1) Holtzmann, Handkommentar IV, 224.

1. Entweder der Evangeliſt (E) ſelbſt hat ältere Johanneslegenden (L) und ſynoptiſche Erzählungen (S) geſammelt und an ſie ſeine freieren Ausführungen und ſeine antiſynoptiſche Berichterſtattung (AS) angeknüpft; oder

2. der Evangeliſt fand bereits die beiden erſten (L + S) kombiniert vor und fügte dann ſeine eigene Erzählung (AS) hinzu.

Für welche von beiden Möglichkeiten hat man ſich zu entſcheiden?

Es ward oben bemerkt, daß die erſte ſchon deshalb wenig wahrſcheinlich ſei, weil die verſchiedene Art der Behandlung der ſynoptiſchen Abſchnitte bei ein und demſelben Autor auffallen müßte. Wenn der Evangeliſt dagegen bereits eine Kombination von L + S vorfand, ſo iſt ſein Beſtreben erklärlich genug. Er mußte dann einerſeits den Inhalt der früheren Schrift reſpektieren, anderſeits durch eigene Ergänzungen ihn zu vervollſtändigen und zu erweitern ſuchen.

Es kommt hierbei jedoch nicht auf Wahrſcheinlichkeitsgründe an, ſondern auf den exakten Beweis.

Ein ſolcher wird erbracht ſein, wenn an beſtimmten Stellen gezeigt werden kann, daß beide Elemente bereits vorher in einer näheren Verbindung miteinander geſtanden haben, ſodann aber, wenn dargetan werden kann, daß zwiſchen den gebotenen ſynoptiſchen Partien und den eigenen Ausführungen des Evangeliſten Widerſprüche beſtehen.

Erſteres zu zeigen, iſt nur in einem beſchränkten Maße möglich. Um ſo wichtiger iſt das zweite. Immerhin ſind aber auch die Momente, welche für jenes Verhältnis ſprechen, von einigem Belang.

Für eine frühere, wenn auch nur äußerliche Verbindung von Johanneslegenden und ſynoptiſchen Perikopen ſpricht folgendes:

1. Nach dem Weinwunder 2, 1—10 heißt es Joh. 2, 11: „Das iſt das erſte Zeichen, das Jeſus tat, geſchehen zu Kana in Galiläa.“ Nach der ſynoptiſchen Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum wird geſagt (4, 54): „Das iſt nun das andere Zeichen, das Jeſus tat, da er aus Judäa in Galiläa kam“. Bemerkenswert iſt, daß auch dieſes zweite Zeichen 4, 46 nach Kana

Digitized by Google

verlegt und hinzugefügt wird, „da er das Waſſer hatte zu Wein gemacht“.

2. Ebenſo für eine ſolche ſchon vorherbeſtehende Kombination ſpricht der Umſtand, daß neben die (ſynoptiſche) Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Kapernaum der johanneiſche Bericht von der Heilung in Bethesda gleichſam als Gegenbild geſetzt iſt.

3. Der Urheber der Johanneslegenden hatte ſeinen Bericht ſicherlich ſchriftlich fixiert. Auf einen ſolchen ſchriftlich aufgeſetzten Bericht geht auch die Beteuerung 19, 35—37 zurück. Mit dieſer letzteren iſt aber der ſynoptiſche Bericht über Jeſu Begräbnis verknüpft.

4. Vor allem aber ſpricht für die Exiſtenz eines ſolchen Protevangeliums Johannis, daß vermutlich durch den Evangeliſten Umſtellungen vorgenommen ſind. Denn eine ſolche ſetzt eine vorherbeſtehende andere Sachordnung voraus.

Nach dem Vorgange mancher anderer Gelehrter hat Wellhauſen den Beweis erbracht, daß das ſynoptiſche Kap. 6 vor dem (johanneiſchen) Kap. 5 geſtanden habe müſſe. Wenn aber dieſe Annahme richtig iſt, dann auch die andere, daß der Evangeliſt bereits eine ältere Evangelienſchrift vorgefunden hat, in welcher er Veränderungen und Umſtellungen vorgenommen und dann ſeine eigenen Erläuterungen niedergelegt hat.

Daß die Sage vom ungläubigen Thomas 20, 24—29 ſpäter hinzugefügt ward, iſt gleichfalls von Wellhauſen nachgewieſen worden. Auch wird es für jeden, welcher ſich ein Urteil und ein Verſtändnis für die ſchlichte Darſtellung von ſolchen Legenden bewahrt hat, nicht zweifelhaft ſein können, daß 20, 11—18 unmittelbar mit 20, 1 verknüpft geweſen iſt. 20, 2—10 iſt eine Einlage in eine ſchon vorhandene Schrift, die zugleich ſynoptiſche (20, 1) und johanneiſche Beſtandteile (20, 11—18) enthielt.

5. Schließlich ſpricht auch der merkwürdige Hinweis 11, 2 auf das erſt 12, 1 f. Erzählte dafür, daß die Lazarusepiſode in einen ſchon vorhandenen feſtgefügten Zuſammenhang eingeſchoben iſt.

Der ſtärkſte Beweis aber dafür, daß der Evangeliſt ſchon eine

Digitized by Google

zuſammenhängende Darſtellung, welche Johanneslegenden und ſynoptiſche Abſchnitte kombinierte, vorfand, liegt darin, daß, über das ganze Evangelium hin verbreitet, erläuternde Bemerkungen hinzugefügt ſind, welche der Evangeliſt um ſo ſicherer vorgefunden haben muß, als er ſelbſt ihren Inhalt verwirft oder umdeutet.

4, 9 wundert ſich die Samariterin: „Wie bitteſt du von mir zu trinken, ſo du ein Jude biſt?" Und ſie hat dieſes im eigentlichen Sinne gemeint, wie die ſpätere Entſcheidung Jeſu 4, 23 beweiſt. Denn letztere ſoll (es kommt die Zeit und iſt ſchon jetzt) die Aufhebung des Gegenſatzes zwiſchen den verſchiedenen Stämmen und Völkern in Ausſicht ſtellen. Der Evangeliſt ſelbſt hingegen deutet dieſes pneumatiſch (4, 10): „Jeſus antwortete und ſprach zu ihr: Wenn du erkännteſt die Gabe Gottes und wer der iſt, der zu dir ſagt: gib mir zu trinken, du bäteſt ihn und er gäbe dir lebendiges Waſſer"!

6, 26 f. wird nach dem ſynoptiſchen Bericht der Speiſung dem Brote, welches leibliche Sättigung verſchafft, die unvergängliche Speiſe, welche des Menſchen Sohn geben wird, gegenübergeſtellt.

12, 16 wird der altteſtamentlichen Herleitung von Jeſu Einzug in Jeruſalem (= Matth. 21, 5 = Sacharja 9, 9) eine andere gegenübergeſtellt: „Solches aber verſtanden ſeine Jünger zuvor nicht, ſondern da Jeſus verklärt ward, da dachten ſie daran, daß ſolches war von ihm geſchrieben, und ſie ſolches ihm getan hatten."

Wenn es aber auch in dieſem Falle dahingeſtellt bleiben muß, ob der vierte Evangeliſt aus Matthäus oder ſchon aus einer Exzerptenſammlung dieſen Bericht ausgewählt hat, um ihm eine beſſere Erkenntnis beizufügen, ſo wird dieſes doch nicht beſtritten werden können bei den folgenden Stellen: 12, 32 ſagt Jeſus: „Wenn ich erhöhet werde von der Erde, ſo will ich ſie alle zu mir ziehen. Das ſagte er aber, zu deuten, welches Todes er ſterben würde." Er ſoll damit auf ſeinen Kreuzestod hingewieſen haben (ſo auch 18, 32). Der Evangeliſt aber meint unter Erhöhen, wie 13, 33, daß Jeſus in den Himmel kommen werde.

Alle dieſe Umſtände führen mit Sicherheit darauf zurück, daß der Evangeliſt (E), ehe er an die Ausarbeitung des vierten Evan-

Digitized by Google

geliums ging, bereits eine Sammlung von Johanneslegenden und Synoptikerperikopen (L + S) vorgefunden hat.

Ein ſolches Protevangelium Johannis iſt außerdem direkt bezeugt durch Juſtin, welcher, ohne das kanoniſche Johannesevangelium zu kennen, die Johanneslegenden und den ſynoptiſchen Abſchnitt 1, 19—28 zitiert [1]). Und ganz beſonders ſpricht zugunſten eines früher gemachten Auszugs aus den Synoptikern, daß alle ſpäter in die Synoptiker gemachten Einlagen (vgl. oben S. 169) dem erſten Bearbeiter unbekannt geweſen ſein müſſen, während der Evangeliſt (vgl. 12, 15 f.) ſie kennt.

VII.

Stellen wir jetzt noch einmal die dem Evangeliſten eigentümlichen Ausführungen mit denen zuſammen, die er in dem „Protevangelium Johannis" vorgefunden haben muß. Es ward gezeigt, daß die Quellenſchrift, welche ihm vorlag, aus folgenden beiden Beſtandteilen zuſammengeſetzt war:

Johanneslegenden:	Synoptiſche Abſchnitte:
2, 1—11: Hochzeit zu Kana	1, 6 [2]) 1, 19—28: Jeſus und Johannes 2, 12—17 Tempelreinigung 2, 18—19 Abbrechen des Tempels
3, 1—12: Nikodemus	
4, 1—9; 16—30; 39—42: Jeſus und die Samariterin	4, 44—54: Hauptmann von Kapernaum
5, 1—16: Heilung in Betheſda	6, 1—14: Speiſung der 5000
	6, 15—24: Meerwandeln
12, 1—2: Jeſus bei Lazarus 13, 1—20: Fußwaſchung	12, 3—8: Salbung

1) Vgl. oben IV, S. 173. Er zitiert Joh. 3, 3; 4, 24; 19, 37 und außerdem (Dial. 88) auch Joh. 1, 20. 23. 27.

2) Ein Satz wie 1, 6 („Es war ein Menſch, von Gott geſandt, der hieß Johannes") wird allem Anſchein nach die Erzählung 1, 18 f. eingeleitet haben.

Digitized by Google

18, 1—19, 24 Leidensgeſchichte

19, 25—37: Jeſu letzte Worte am Kreuz

19, 38—42 Jeſu Begräbnis

20, 11—18: Jeſus erſcheint der Maria Magdalena.

20, 19—23: Jeſus erſcheint den Jüngern.

Danach bleiben (unter Ausſchluß der Reden) folgende Abſchnitte [1]) Eigentum des Evangeliſten:

1, 29—34: Jeſu Taufe und
1, 35—51: Jüngerwahl.
3, 22—31a: Rechtfertigung Jeſu vor Johannes.
4, 10—15; 4, 31—38.
6, 64—71: Petrusbekenntnis.
7, 1—52: Jeſus und die Juden.
9, 1—41 (10, 19—25; 31—42) Blindenheilung.
11, 1—46: Lazarus' Erweckung.
11, 47—57: Anſchläge der Phariſäer gegen Jeſus.
12, 12—19; 20—43: Jeſu Einzug und Anſprache.
13, 21—30: Judas der Verräter.
13, 33—35: letzte Worte Jeſu an ſeine Jünger, dazu
13, 36—38; 14, 30—31: Petri Verleugnung vorausgeſagt.
20, 2—10: Die Jünger beim leeren Grab.
20, 24—31: letzte Erſcheinung Jeſu.

Mit anderen Worten: der Evangeliſt, welcher eine ziemlich ausführliche Berichterſtattung in Kap. 1—6 ſowie in der Leidensgeſchichte Kap. 18—19 vorfand, ſuchte durch Behandlung mehrerer Legenden und durch einigen Redeſtoff die klaffende Lücke, welche zwiſchen 5, 1—16 (das früher nach 6 ſtand) und Kap. 18, zwiſchen der galiläiſchen Zeit und der jeruſalemiſchen Leidenszeit beſtand, auszufüllen. Einiges Material lieferten ihm die johanneiſchen Reden, gelegentlich verwandte er auch ſynoptiſche Motive. Meiſt gab er aber Schilderungen, welche von den ſonſt bekannten Berichten abwichen, er ging wenigſtens äußerſt frei mit dem Le-

1) Vielleicht auch einige Übergangsworte wie 5, 17—18; 6, 25—28; 12, 9—11 ſowie Bemerkungen zu Jeſu Wort vom Abbruch des Tempels 2, 20—25. Die kleinen Redeeinlagen in die Erzählung von Kap. 4 (4, 10 bis 15; 4, 31—38) ſind wohl auch ſchon vom Evangeliſten gemacht.

gendenſtoff um. Wie ihm das gelungen iſt, darüber mögen die urteilen, welche noch nicht durch den Glanz einiger johanneiſcher Reden voreingenommen ſind.

Der Evangeliſt war beſtrebt, Chriſtus als allwiſſend und allmächtig zu ſchildern, als Herrn über Leben und Tod. In der Tat erhebt ſich der Evangeliſt in der ergreifenden Lazaruslegende, welche zugleich Jeſu tiefes Gemüt verrät, zu einer höheren Stufe poetiſcher Darſtellung. Im übrigen aber möchten wir lieber über die Richtigkeit des hiſtoriſchen Inhalts von 7; 9; 10—12, *ſoweit* er dem Evangeliſten angehört, den Schleier nicht allzuſehr lüften. Wer ſich ſelbſt an den Worten Jeſu daſelbſt *erbauen* könnte, der müßte doch zugeſtehen, daß auch *nicht eine Spur* von *geſchichtlicher Berichterſtattung* in dieſen Abſchnitten zu finden iſt.

Es wird für die Evangelienkritik eine lohnende Aufgabe ſein, zu zeigen, wie ſich eine Legendenbildung an die ſynoptiſche Tradition, namentlich an Lukas, angeſchloſſen hat, und, ohne die Herkunft ganz zu verleugnen, endlich zu ganz neuen Gebilden gelangt iſt, und wie ſich dieſelbe weiterhin in die Apokryphen eingeſchlichen hat. Eine ſelbſtändige genuine Tradition exiſtiert außer den Johanneslegenden *nicht*[1].

VIII.

Von ganz anderer Bedeutung ſind die *Reden*, welche nach Abſchluß des Evangeliums durch einen Redaktor eingelegt ſind. Sie ſind, abgeſehen von den Johanneslegenden[2], das allein Wertvolle dieſes Evangeliums. Die Erforſchung ihres Inhalts, ihres Verhältniſſes zum 1. Johannesbrief, iſt und wird eine Hauptaufgabe der kritiſchen Forſchung beim vierten Evangelium bleiben.

Nur *ein* Punkt könnte hier noch berührt, wenn auch natürlich nicht definitiv entſchieden werden: das Verhältnis vom Evangeliſten zu dem Redaktor, welcher die Reden eingelegt hat.

1) Das bleibt richtig, auch wenn es gelingen ſollte, wahrſcheinlich zu machen, daß ſich einige Beziehungen zwiſchen den Berichten des Evangeliſten und dem Petrusevangelium nachweiſen laſſen.

2) Das Nikodemusgeſpräch und Jeſu Geſpräch mit der Samariterin ſind

Digitized by Google

Es ward oben nachgewieſen, daß der Evangeliſt mehrere der johanneiſchen Reden über Jeſus gekannt haben müſſe. Aus ihnen hatte er im 7. bis 13. Kapitel, aber auch ſonſt noch gelegentlich, Worte Jeſu und Sprüche entnommen. Gerade bei der ganz abweichenden religiöſen Geſinnung, welche in den Johanneslegenden und in den ſynoptiſchen Abſchnitten gegenüber dem Evangeliſten herrſcht, fällt die nahe Verwandtſchaft auf, in welcher die Ausführungen des Evangeliſten zu denen der Reden ſtehen.

So liegt denn die Frage nahe: Wäre es nicht denkbar, daß der Evangeliſt nach Abſchluß ſeines Evangeliums ſpäter ſelbſt dieſe größeren Redeſtücke eingelegt hätte?

In der Tat, die Möglichkeit iſt zuzugeben, daß der Evangeliſt zugleich auch der Redaktor geweſen iſt, ſelbſtverſtändlich nur ſo, daß er bei einer zweiten Auflage die Erweiterung vorgenommen haben müßte.

Auch dieſer Unterſuchung werden ſich ſpätere Forſchungen über das Johannesevangelium zu widmen haben. Aber der Verfaſſer der Reden, der Redaktor und der Evangeliſt: dieſe drei Perſonen ſind zunächſt getrennt zu behandeln. Die Gegenſätze z. B., welche Wellhauſen zwiſchen den Reden in 14 und 15—17, die Verwandtſchaft, welche er zwiſchen 15—17 und 1 Joh. dargelegt hat, geben wertvolle Hinweiſe auf das, was hier zu beachten iſt, und in welchem Sinne die Forſchung weiter geführt werden muß. Sie wird dabei die Abhängigkeit des Evangeliſten von dem Ideengehalt der johanneiſchen Reden beachten müſſen, und zugleich auch die formelle Ähnlichkeit, welche zwiſchen den Ausführungen beider beſteht. Bekanntlich ſind auch die großen Redeſtücke des vierten Evangeliums vielfach durch kurze Zwiſchenfragen der Jünger oder des Volkes unterbrochen. Man vergleiche z. B.: 14, 5 (Thomas), 14, 8 (Philippus), 14, 22; 16, 29 (Judas), 16, 17 (etliche Jünger) oder in den früheren Reden 4, 10—15; 6, 42; 6, 60; am meiſten

ja von unvergleichlichem Wert, die übrigen (wie auch 4, 1 f.) bieten anmutige Beiträge zum Kapitel „Jeſus und die Frauen". In dieſen Kreis von Erzählungen würde ſich auch die Epiſode 8, 1—11 (Ehebrecherin) paſſend einfügen laſſen.

Digitized by Google

aber in Kap. 8 kehren dieſe Zwiſchenreden wieder, und zwar ſo oft, daß nur nach ihrer Entfernung der Zuſammenhang hergeſtellt wird. Gerade dieſe und ähnliche Einführungsworte, Fragen oder Einwürfe der Hörer ſind nun auch ein charakteriſtiſches Merkmal für die von dem Evangeliſten freier ausgeſtalteten Redekämpfe und Schilderungen. So in 1, 32—34; 1, 36f. bis 1, 51, vor allem aber in 7 und in 9. Vergleiche ferner noch 6, 65f.; 12, 23f. 34f.; 13, 36f.

Die überaus zahlreichen Einführungsworte und Zwiſchenreden in Kap. 7 bilden dort gleichſam die Etikette, unter der die einzelnen Redezitate geſondert untergebracht werden ſollen. Ihre Hauptquelle waren die Redeſtücke in Kap. 8.

Jedenfalls iſt auch dieſe formelle Verwandtſchaft der Ausführungen des Evangeliſten mit dem Redematerial höchſt beachtenswert und ſpricht zugunſten der Hypotheſe, daß der Evangeliſt vielleicht ſpäter ſelbſt als Redaktor ſeines Evangeliums die Reden eingelegt hat. Doch mag man hierüber verſchiedener Anſicht ſein. Nicht aber ſollte man hinfort die drei Beſtandteile, aus welchen dieſes Evangelium, abgeſehen von den Reden, beſteht, wieder miteinander konfundieren. Damit iſt ſchon viel gewonnen, daß anerkannt wird, wie mehrere Johanneslegenden und einige ſynoptiſche Abſchnitte bereits vor Abſchluß des Evangeliums zuſammengeſtellt waren, und daß anderſeits der Evangeliſt in dieſe Sammlung als dritten Beſtandteil ſeine eigene Berichterſtattung antiſynoptiſcher Art eingefügt hat.

Nur eine ſolche Scheidung eines Protevangeliums und des jetzigen kanoniſchen Evangeliums — anfangs ohne, dann mit längeren Reden — kann auf wiſſenſchaftliche Anerkennung Anſpruch erheben.

Digitized by Google

3.

Das Evangelium der Reformation und die Gegenwart.

Von

D. Friedrich Loofs[1]).

Als wir am 21. November 1886 die Probenummer der „Chriſtlichen Welt“, des „Evangeliſch-lutheriſchen Gemeindeblattes für die Gebildeten“, wie die Zeitſchrift damals noch allein hieß, ausgehen ließen, erklärten wir: „Dem Evangelium, wie Dr. Luther es unſerm Volke bekannt und lieb gemacht hat, dem will das

---

1) Vortrag, gehalten auf der Verſammlung der „Freunde der Chriſtlichen Welt“, am 7. Oktober 1898. — Damals iſt der Vortrag ungedruckt geblieben, weil nicht alle „Freunde der Chriſtlichen Welt“ mit ihm einverſtanden waren und ich Bedenken trug, eine Diskuſſion unſerer häuslichen Differenzen in der weiteren Öffentlichkeit zu veranlaſſen. Ohne ſeine Einleitung und mit einem abgeänderten und erweiterten Schluſſe iſt er in engliſcher Überſetzung im Juli 1899 unter dem Titel: „Has the gospel of the Reformation become antiquated?“ in dem „American Journal of Theology“ (III, 433—472) erſchienen. Doch habe ich mir damals für die Zeit nach Ablauf von fünf Jahren die Veröffentlichung in Deutſchland vorbehalten. Sie hätte längſt erfolgen können. Denn ſachliche Bedenken ſtanden ihr bei mir ſchon 1903 nicht mehr gegenüber: mein Freund D. Rade würde ſie ſchon 1898 mir nicht verdacht haben; und ſowenig ich der „Chriſtlichen Welt“ wehren will, daß ſie der Sache des Evangeliums dient ſo, wie ſie es zu verantworten ſich getraut, ſo weiß doch jetzt jeder, den die Frage überhaupt intereſſiert, auch ohne dieſen Vortrag, daß ihre Wege nicht mehr ganz die meinigen ſind. Der Vortrag wäre daher, hätte ich ihn nicht ganz aus den Augen verloren gehabt, vielleicht ſchon früher hier abgedruckt. Daß es jetzt geſchieht, hat ganz zufällige Gründe, die mit der kirchlichen und kirchenpolitiſchen Lage der Gegenwart ebenſowenig zuſammenhängen wie mit meinen perſönlichen Wünſchen. Daß es überhaupt geſchieht und daß ich den Vortrag ſo veröffentliche, wie er vor mehr als neun Jahren gehalten iſt, alſo nicht nur mit ſeiner Einleitung und ſeinem urſprünglichen Schluſſe, ſondern auch ohne irgendwie, korrigierend oder ergänzend, auf das Rückſicht zu nehmen, was ſeitdem geſchehen und gearbeitet

Digitized by Google

Evangeliſch-lutheriſche Gemeindeblatt dienen, ſeine Herrlichkeit und Größe und Weite und Tiefe will es erkennen lehren, unbekümmert um ‚parteiiſche Namen‘ und parteiiſches Treiben, ja dieſem zu Trotz und, ſo hoffen wir, dem Chriſtentum in unſerm Volke zu Nutz“. Ich kann freilich für dieſe damals von mir formulierten Worte, wenigſtens für den Sinn, den ich mit ihnen verknüpfte, nicht den ganzen weiten Kreis der Freunde, die hinter uns ſtanden, verantwortlich machen. Das aber weiß ich: für den engſten Freundeskreis der Begründer des Blattes, im beſonderen auch für den Herausgeber, der damals noch an ſeinem Luther ſchrieb, hatte dieſer Satz programmatiſche Bedeutung. Was das Evangelium der Reformation ſei, darüber waren wir *einer* Meinung; und ebenſo einig waren wir in der Überzeugung, daß dies alte Evangelium der wirren Gegenwart gegenüber unſer Schatz und unſer Panier ſein und bleiben müſſe. Vor der theologiſchen Linken meinten wir das vorauszuhaben, daß nicht ein Aufklärungsintereſſe philoſophiſcher, naturwiſſenſchaftlicher oder hiſtoriſch-kritiſcher Art, ſondern das Intereſſe an den religiöſen Zentralgedanken der Reformation für unſer Denken und unſer Wirkenwollen das Beſtimmende war; der Rechten gegenüber ſahen wir unſer Beſonderes darin, daß wir, durch das Evangelium frei gemacht von den Feſſeln menſchlicher Satzungen, von jeder Verquickung des Evangeliums mit unhaltbar gewordenen Traditionen uns fernzuhalten entſchloſſen waren. Dieſer unſerer Poſition trauten wir ſiegreiche Propagandakraft zu: wir hofften den mit der traditionaliſtiſchen Orthodoxie zerfallenen Gebildeten, denen der theologiſche Liberalismus zu wirklichem religiöſem Leben zu verhelfen nicht vermocht hatte, ein Verſtändnis für das innerſte Weſen re-

---

iſt, und ohne an den Ausdrücken und Formulierungen, die ich damals für richtig hielt, zu beſſern: das kann mir meines Erachtens nicht übelgenommen werden. Ich glaube als einer der Begründer der „Chriſtlichen Welt“ ein Recht dazu zu haben. Überdies habe ich zu der neueſten, namentlich durch *Tröltſch* vertretenen Beurteilung des Chriſtentums Luthers erſt kürzlich in meiner Rektoratsrede („Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit“, „Deutſch-Ev. Blätter“, Auguſt 1907; auch ſeparat Halle, Strien) Stellung genommen. *Loofs.*

Digitized by Google

formatoriſcher Frömmigkeit bringen zu können, hofften auf der Rechten die Zuſtimmung aller derer zu finden, die ihres religiöſen Intereſſes wegen, aber nur mit halbem Herzen, der Orthodoxie Gefolgſchaft leiſteten, hofften ſo von links und von rechts, den „parteiiſchen Namen“ zu Trotz eine große Schar evangeliſcher Chriſten zu vereinigen um das ſchlichte Evangelium der Reformation.

Ich will nun nicht fragen, ob, wie lange und in welchem Maße die „Chriſtliche Welt“ dieſem Programm treu geblieben iſt. Das will ich fragen, ob ein Feſthalten an jenem Programm unſerer Probenummer noch heute möglich und rätlich erſcheint. Den Sinn hat mein Thema: „Das Evangelium der Reformation und die Gegenwart“.

Was iſt das Evangelium der Reformation? Die Frage ſollte eigentlich überflüſſig ſein unter evangeliſchen Chriſten. Hat's nicht Luther hundertfach geſagt, das Evangelium ſei nichts anderes als die frohe Botſchaft von Chriſto, unſerm Heiland, der für uns geſtorben und auferſtanden iſt, damit er von Sünde und Tod erlöſe alle, die an ihn glauben? Sind ihm Evangelium und Verheißung, Verheißung der Sündenvergebung um Chriſti willen, nicht ſtets gleichbedeutend geweſen? Klingt dies Evangelium nicht hindurch durch unſere Kirchenlieder und Erbauungsbücher? Lernt nicht jedes Schulkind ſchon das Evangelium ſo zu verſtehen? — Ja, freilich! Dennoch iſt's leider nötig, daß ich zunächſt dies Verſtändnis des Evangeliums einem zwiefachen Gegenſatz gegenüber ſicherſtelle.

Widerſpruch gegen die eben angedeutete Begriffsbeſtimmung des Evangeliums erhebt man im Namen der modernen Geſchichtswiſſenſchaft und im Namen der nach Maßgabe der alten Inſpirationslehre verſtandenen Schriftautorität. — Es iſt zweckmäßig, mit dem erſteren Widerſpruch zu beginnen.

Man ſagt, es ſei ungeſchichtlich, das Evangelium der Reformation in Worten auszuprägen, die das Eigenartige jener Zeit außer acht laſſen und verwiſchen. Die moderne, uns modernen Menſchen kongeniale Zeit beginne erſt mit dem 18. Jahrhundert; was jenſeits dieſer Zeitgrenze liegt, trage die Merkmale einer ver-

Digitized by Google

alteten Zeit nicht etwa nur als abtrennbaren altmodiſchen Zierat, ſondern ganz weſentlich an ſich. So ſei Luthers Begriff vom Evangelium unabtrennbar von ſeinen mittelalterlichen Vorſtellungen über die Teufelsherrſchaft in der Welt, unabtrennbar von ſeinen mythologiſch-plaſtiſchen Gedanken über den Kampf Chriſti mit dem Geſetz, dem Tod und dem Teufel, unabtrennbar von ſeinen uns fremdartigen, nur aus den Verhältniſſen jener Zeit begreiflichen Ideen über Geſetzestyrannei, Bußſatisfaktionen und Stellvertretung, unabtrennbar von der ganzen Enge ſeiner durch die alte Inſpirationslehre, durch irrige exegetiſche Traditionen über das Alte Teſtament und durch legendariſche Überlieferungen über eine Predigt der Apoſtel in aller Welt beſtimmten, vorkopernikaniſchen Welt- und Geſchichtsbetrachtung. — Solchen Einwendungen gegenüber muß zunächſt anerkannt werden, daß es ein Fortſchritt der modernen geſchichtlichen Forſchung iſt, daß ſie ſich bemüht, die Menſchen der Vergangenheit als Kinder ihrer Zeit zu verſtehen, auf dem Grunde des „Milieu“ — wie man nicht nur in Frankreich ſagt —, in dem ſie lebten. Luther war in der Tat kein Lutheraner wie diejenigen unſerer Zeitgenoſſen, die im Gegenſatz zu anderen böſen Menſchen ſich rühmen, den g a n z e n Luther noch heute als ihren Lehrer anzuerkennen. Dennoch weiß ich mich in lebhaft empfundenem Gegenſatz zu derjenigen durch jene richtige Methode beſtimmten geſchichtlichen Arbeit, welche die Lokaltöne und die Zeitfarben in ihren Bildern nicht dick genug auftragen kann und als das höchſte Ziel ihrer Darſtellung das anzuſehen ſcheint, die Zeit f e r n e zum Bewußtſein zu bringen, die uns von der Vergangenheit trennt. Dies Bekenntnis iſt nun freilich noch keine Widerlegung. Und wenn tauſend andere ebenſo wie ich ſtimmungsmäßig ſich abgeſtoßen fühlten von dieſem Pſeudorealismus hiſtoriſcher Darſtellungskunſt, — mit Stimmungen iſt hier nichts zu machen. Denn es gehört zur Hoheit der Wahrheit, daß ſie ſich nicht durch Stimmungsrückſichten binden laſſen darf; ein opferfreudiger Diener ihrer herben Majeſtät wird's als Martyrium auf ſich nehmen, wenn er als pietätlos verſchrieen wird. Allein nicht Stimmungen nur nehmen mich ein. Die Stimmungen ſind nur der gefühlsmäßige Ausdruck des Unwillens über die fal-

Digitized by Google

ſchen Reſultate. Daß die Reſultate falſch ſind, dieſe Überzeugung fußt auf „hellen Gründen“. Wäre die Geſchichte eine Galerie zuſammenhangsloſer Bilder, ſo würde jener Pſeudorealismus in geringerem Maße im Unrecht ſein, jedenfalls ſeines Unrechts nicht überführt werden können. Allein die Geſchichte iſt mehr. Es iſt freilich ſchwer, dem Unrichtigen das Richtige mit kurzen, der Mißdeutung nicht ausgeſetzten Worten entgegenzuſtellen. Doch wird ein Vergleich es mir erleichtern, zu verdeutlichen, was ich meine. Daß Luthers Deutſch, wenigſtens orthographiſch — und nur geſchrieben haben wir Luthers Deutſch — ungefähr in jedem dritten Worte vom heutigen Deutſch abweicht, weiß jeder, der Originaldrucke Luthers oder genaue Reproduktionen derſelben kennt. In der „kritiſchen Geſamtausgabe“ der Werke Luthers und überall da, wo deutſch-philologiſche Intereſſen in Betracht kommen, iſt's recht, daß Luthers Sprache und Orthographie diplomatiſch genau wiedergegeben wird. Wenn aber ein moderner Hiſtoriker in einem für einen weiteren Kreis beſtimmten Geſchichtswerk die Lutherzitate, die ſeinen Leſern eine Probe von Luthers Meiſterſchaft in der Handhabung der deutſchen Sprache geben ſollen, im Originaldeutſch Luthers ſeinen Ausführungen einfügte, ſo würde er töricht handeln. Denn der moderne Leſer würde in dem ihm fremdartigen Ganzen das Charakteriſtiſche gar nicht zu erkennen vermögen. Lächerlich vollends würde derjenige ſich machen, der in einem Aufſatz über Luthers Stellung innerhalb der Geſchichte des deutſchen Stils das Zeitgewand der Sprache Luthers und ihre ſtiliſtiſche Eigenart als etwas unlöslich Verbundenes ausgäbe und daher mit Philologenakribie alle uns fremdartigen Formen und Schreibungen zu buchen unternähme. Einem Chineſen möchte ein Aufſatz der Art als der Triumph gelehrter Sorgfalt gelten; wer modernes Deutſch verſteht, würde anders urteilen. Denn wir ſprechen noch heute inſoweit die gleiche Sprache wie Luther, daß für die Frage, was das Charakteriſtiſche ſeiner Beredſamkeit und ſeines Stils geweſen iſt, die Differenzen zwiſchen dem Deutſch unſerer Tage und dem der ſächſiſchen Kanzlei des 16. Jahrhunderts kaum in Betracht kommen. — Analog iſt's auf dem Gebiet der Geſchichte des chriſtlichen Glaubens. Keines der chriſtlichen

Jahrhunderte hat in dem Maße ſeine eigene Melodie geſungen, daß nicht einzelne ihrer Töne noch heute als durch alle Chriſtenherzen klingend bezeichnet werden könnten; und Luthers Frömmigkeit iſt noch heute für tauſend und abertauſend evangeliſcher Chriſten nicht nur in einzelnen ihrer Töne, ſondern in viel umfangreicherem Maße verſtändlich. Wer Geſchichte treibt, ſoll ſich nicht nur der Zeitferne bewußt werden, welche die Jahrhunderte trennt, ſondern auch der Einheitsbänder, die ſie verknüpfen. Bei theologiſch-wiſſenſchaftlichen Monographien hat die ſorgfältige Hervorhebung des uns fremdartigen Hintergrundes der gezeichneten Bilder ihr Recht; freilich auch nur dann, wenn der Autor nicht vergißt, daß der Hintergrund in matteren Farben gehalten werden muß, als das eigentliche Objekt der Darſtellung, und in ſeinem Detail nicht die gleichen ſcharfen Linien verträgt wie dieſes. Etwas anderes aber iſt's, wenn es um geſchichtliche Entwicklungsreihen ſich handelt; vollends dann, wenn in praktiſchem Intereſſe ein Bild der Vergangenheit der Gegenwart vorgehalten werden ſoll. — Zwar iſt's ja richtig, daß die Betonung des verſchiedenartigen Milieus das Gemeinſame der Zeiten für denjenigen nicht verdeckt, der die Kuliſſen beider in Betracht kommenden Zeitenbühnen und die Kette aller dazwiſchenliegenden Szenenwechſel genau kennt und die Bedeutung der ſo von ihm gekannten Verſchiedenheiten richtig abmißt. Allein wie wenige Zeiten ſind uns ihrer ganzen Szenerie nach bekannt! wie wenige der modernen Leſer wiſſen, was man wiſſen kann! und wie häufig iſt's, daß — um im Bilde zu bleiben — die Liebhaber hiſtoriſch treuer Kuliſſen den Wert der Kuliſſen überſchätzen! Wo ein Hiſtoriker die Differenzen der Zeiten ſo betont, daß ihr Gemeinſames dadurch undeutlicher wird, als es der Bedeutung desſelben entſpricht, da entſtehen hiſtoriſche Karikaturen, verzerrte Photographien im günſtigſten Falle, nicht mit Treue gemalte Bilder. Einem Publikum gegenüber, das die allgemeine Kulturgeſchichte nicht überſieht, muß der Hiſtoriker nicht nur in ſeinen Zitaten die veralteten Wortformen überſetzen, ſondern auch mannigfach ſonſt Überſetzungsarbeit tun.

Oder muß ich den Einwurf fürchten, eben das ſei zweifelhaft, was ich als Gegeninſtanz angeführt habe; eben das ſei zu be-

Digitized by Google

ſtreiten, daß die chriſtlichen Jahrhunderte durch eine bedeutſame Identität chriſtlichen Glaubens verknüpft würden; es hieße vorausſetzen, was ich beweiſen wolle, wenn ich annähme, daß Luthers Frömmigkeit noch heute in umfangreichem Maße verſtändlich ſei? Mir iſt in der Tat ſchon ſo geſagt worden. Und ich geſtehe, daß das Debattieren da ſchwer iſt. Wenn mir jemand beſtreiten wollte, daß Luthers Deutſch noch heute im weſentlichen verſtändlich ſei, ich wüßte auch nichts anderes dem entgegenzuſetzen, als meine eigene Erfahrung und die, wie ich höre, analoge vieler anderen. So iſt's auch hier. Luthers Katechismus, ſeine Kirchenlieder, ganze Abſchnitte in ſeinen Predigten und in ſeinen Schriften ſind mir direkt erbaulich geweſen, ehe ich ſie geſchichtlich verſtehen konnte; und daß es tauſend andere gibt, denen es ebenſo geht, das beweiſt u. a. Rades Luther und die Braunſchweiger Ausgabe der Werke Luthers für das chriſtliche Haus. Wer die hierdurch bezeugte Tatſache, daß Luthers Frömmigkeit noch heute in umfangreichem Maße verſtändlich iſt, beſtreiten will, mit dem kann ich nicht debattieren. Eine Vorwegnahme deſſen, was ich beweiſen will, iſt die Behauptung dieſer Tatſache noch nicht. Denn ich habe noch kein Wort darüber geſagt, wie das in Luthers Frömmigkeit noch heute Verſtändliche abzugrenzen iſt. Erſt bei dieſer Frage komme ich zu dem, was ich beweiſen muß. Das nur ſetze ich als eine meines Erachtens unbeſtreitbare Tatſache voraus, daß ein beträchtliches Maß von Verſtändlichkeit noch heute vorhanden iſt; und nur das habe ich bis jetzt mit dieſer Tatſache zu begründen verſucht, daß es das Gegenteil wirklicher geſchichtlicher Treue iſt, in praktiſch orientierten Verhandlungen mit Menſchen der Gegenwart den Begriff des Evangeliums der Reformation mit all den Fremdartigkeiten zu belaſten, die bei den Menſchen des 16. Jahrhunderts mit dem Verſtändnis des Evangeliums verbunden waren.

Auch die Frage, welche dieſer Fremdartigkeiten, geſchichtlicher Treue unbeſchadet, bei der Begriffsbeſtimmung des Evangeliums der Reformation außer acht bleiben können, antizipiert die Antwort auf meine Themafrage — wie dies ſo definierte Evangelium der Gegenwart gegenüber ſteht — noch nicht. Aber das iſt allerdings

richtig: die Begriffsbeſtimmung iſt, weil ſie nach dem eben Ausgeführten einiges nur zeitgeſchichtlich Bedingte beiſeite laſſen darf und muß, nicht ohne alle präjudizierende Bedeutung. Daher muß ich bei der Begriffsbeſtimmung noch einen Augenblick verweilen. Die Aufgabe derartiger Begriffsbeſtimmungen iſt komplizierter, als ſie vielleicht erſcheinen mag. So wenig man den Begriff des Evangeliums der Reformation mit all den Fremdartigkeiten belaſten darf, die im 16. Jahrhundert mit dem Verſtändnis des Evangeliums verbunden waren, ebenſowenig hieße es geſchichtlich gewiſſenhaft ſein, wenn man, was das Evangelium der Reformation iſt, durch Weglaſſung alles deſſen beſtimmen wollte, was dem modernen Menſchen — ſo wie ihn jeder einzelne verſchiedenartig ſich denkt — als eine veraltete Anſchauung des 16. Jahrhunderts vorkommt. Auch zur Vermeidung dieſes zweiten Fehlers gibt das vorhin verwendete Analogon der Sprache Luthers einen lehrreichen Fingerzeig. Wollte man alles, was die Sprachfarbe des 16. Jahrhunderts zeigt, außer acht laſſen, wenn man die Eigenart der Lutherſchen Sprache beſtimmen will, — wie wenig bliebe übrig! Irrelevant iſt, wenn man Luthers Stil und Beredſamkeit charakteriſieren will, all das der Sprache des 16. Jahrhunderts Angehörige, das mit der Eigenart Lutherſchen Stils nicht in einem inneren, ſondern nur in äußerlichem Zuſammenhange ſteht. Aber auch nur dies. Ein einzelnes Wort kann höchſt charakteriſtiſch, der ganze Satzbau gelegentlich irrelevant ſein. Man kann keine mechaniſche Regel aufſtellen für den, der die Eigenart der Sprache Luthers ohne den Ballaſt gleichgültiger Eigentümlichkeiten der Sprache des 16. Jahrhunderts modernen Deutſchen vorführen will. Wer nicht gründlich Deutſch verſteht und kein Sprachgefühl beſitzt, muß ſolche Aufgaben unangegriffen laſſen. — Ebenſo iſt's, wenn das Evangelium der Reformation begrifflich beſtimmt werden ſoll. Man muß ausgehen von dem, was das zentrale Intereſſe in Luthers Verſtändnis des Evangeliums geweſen iſt. Was in regelmäßigem innerlichem Zuſammenhange damit ſteht, iſt vom Begriff des Evangeliums der Reformation unabtrennbar; Zeitgewand, nicht Weſen, iſt alles Übrige. Aber eine mechaniſche Regel zur Ausſcheidung dieſes Unweſentlichen gibt es nicht. Hiſtoriſcher

Digitized by Google

Sinn und ein zartes Gefühl für die Eigenart der noch heute vorhandenen evangeliſchen Frömmigkeit müſſen hier zuſammen arbeiten.

Evangelium est proprie promissio remissionis et justificationis propter Christum, ſagt die Apologie der Auguſtana (Rech. 67, 43). Das wird auch niemand beſtreiten. Aber es iſt unleugbar, daß in dieſer von Melanchthon und unendlich oft ähnlich von Luther gegebenen Definition „Chriſtus“ als bekannte Größe eingeführt iſt. Welche der Vorſtellungen von Jeſu Leben, ſeiner Perſon und ſeinem Werk ſind in den Begriff des Evangeliums der Reformation aufzunehmen? welche nicht? Hier kann nur die Rückſicht auf den regelmäßigen innerlichen Zuſammenhang entſcheiden. Luthers lebendige Frömmigkeit hat alles, was er von religiöſen Zeitvorſtellungen beſaß, gelegentlich in inneren Zuſammenhang mit ſeinem Verſtändnis des Evangeliums gebracht. Daher genügt eine Berufung auf das Vorhandenſein eines innerlichen Zuſammenhanges noch nicht. Nur der regelmäßige innerliche Zuſammenhang kann ausſchlaggebend ſein. Nun iſt meines Erachtens unzweifelhaft — ich brauche das in dieſem Kreiſe nicht zu beweiſen — 1) daß manche der Vorſtellungen Luthers von Chriſti Leben, ſeiner Perſon und ſeinem Werk lediglich daher kommen, daß Luther alles, was die Heilige Schrift erzählt, undisputierlich hinnahm, ſowie daher, daß er die Schrift nach Maßgabe der mittelalterlichen Traditionen verſtand, die er feſtgehalten hatte, 2) daß die Wertung der Schrift als des verbaliter inſpirierten Gotteswortes und vollends die Geltung irriger mittelalterlicher Traditionen bezüglich des Verſtändniſſes der Schrift mit den zentralen Gedanken Luthers nicht in regelmäßigem innerlichem Zuſammenhange ſtehen. Daher ſehe ich all das — auch in den chriſtologiſchen Vorſtellungen Luthers — als Zeitgewand des Evangeliums der Reformation an, das lediglich dieſer Wertung der Heiligen Schrift entſtammt, ſei es direkt, ſei es, ſofern das damalige Verſtändnis der Schrift manche ältere theologiſche Tradition zu ſtützen ſchien, indirekt. Dahin gehört nicht, daß Luther überzeugt war, daß Gottes Wort aus der Heiligen Schrift uns entgegenklinge und daß Gottes Heiliger Geiſt durch das Wort den Glauben in uns wirke; dahin gehört nicht die Beurteilung des

Todes Chriſti als der für uns geſchehenen Heilandstat; dahin gehört nicht Luthers Glaube an Jeſu Auferſtehung; dahin gehört nicht, daß Luther in Chriſto den deus revelatus ſah. Denn dies Vierfache ſteht bei Luther in ſo regelmäßigem innerlichem Zuſammenhange mit der promissio remissionis peccatorum, daß jeder einzelne dieſer Gedanken — „das Wort ſie ſollen laſſen ſtahn", „für euch gegeben", „Chriſt iſt erſtanden", „Gott erkennbar in Chriſto" — mehrfach für Luther zu einer Ausprägung des Evangeliums wurde. So ſagt auch Melanchthon in der Apologie (279, 13): Diximus in confessione, remissionem peccatorum gratis accipi propter Christum per fidem. Si haec non est ipsa evangelii vox, si non est sententia Patris aeterni, quam tu, qui es in sinu Patris, revelasti mundo, jure plectimur. Sed tua mors testis est, tua resurrectio testis est, Spiritus sanctus testis est, tota ecclesia tua testis est, vere hanc esse evangelii sententiam. Das „ſtarke, gewaltige und gewiſſe Zeugnis" der Kirche, auf das Melanchthon hier ſich beruft, reicht über ſeine Zeit hinaus bis heran an die Gegenwart. Ich kann mich auf das Zeugnis der Kirchenlieder und Erbauungsbücher, kurz auf all das berufen, was von rechtem evangeliſchem Glauben durch nun dreiundeinhalb Jahrhunderte hin an Tauſenden von Menſchen wahrnehmbar geworden iſt, wenn ich den Inhalt des Evangeliums der Reformation ſo beſtimme, wie es vorhin angedeutet iſt. Das Evangelium der Reformation iſt „die göttliche Botſchaft an uns Menſchen, daß wir gerecht werden allein durch den Glauben an Jeſum Chriſtum, den Sünderheiland, in dem der ewige Gott ſelbſt in einem menſchlichen Perſonleben der Welt ſich geoffenbart hat und durch deſſen Sterben und Auferſtehen er uns erlöſt hat von Sünde und Tod". Bei dieſer Begriffsbeſtimmung habe ich ein gutes Gewiſſen gegenüber aller Kritik, die ſie im Namen der modernen Geſchichtswiſſenſchaft angreift.

Kann ich ein gutes Gewiſſen haben auch denen gegenüber, welche dieſe Definition für zu mager erklären und auf Grund der im Sinne der alten Inſpirationslehre verſtandenen Schriftautorität alle Details des zweiten Artikels und der Lutherſchen Erklärung desſelben in den Begriff des Evangeliums der Reformation auf=

Digitized by Google

genommen ſehen wollen? Ich glaube: Ja! Die Rechtfertigung dieſer Zuverſicht gegenüber dem Drängen auf klare dogmatiſche Formeln bezüglich des Werkes Chriſti und der Gottesoffenbarung in ihm verſpare ich mir auf einen ſpäteren Moment. Hier im voraus kann ein dreifaches Andres erledigt werden. Man fordert im Namen der Schriftautorität, daß ſchon in den Begriff des Evangeliums das „Geboren von der Jungfrau Maria", die Himmelfahrt — als beſonderes, von der Auferſtehung durch einen vierzigtägigen Zeitraum getrenntes Ereignis; nur als ſolche kommt ſie hier in Betracht; denn daß die Auferſtehung ohne folgende Himmelfahrt nicht zu denken iſt, gebe ich zu — und neben Jungfrauengeburt und Himmelfahrt unſere Erlöſung „aus der Macht des Teufels" aufgenommen werde. Luther hat zweifellos alles dreies miteingerechnet in die frohe Botſchaft von Chriſto. Iſt's dennoch nicht „Falſchmünzerei", wenn man für „das Evangelium der Reformation" eintritt, ohne dies Dreifache einzuſchließen? Ich ſage: Nein! Es iſt nicht nur berechtigt, ſondern in zwiefacher Weiſe Pflicht, den Begriff des Evangeliums unverworren zu halten mit jenem Dreifachen.

Es iſt berechtigt. Denn daß Luther ſehr oft, wenn er den Inhalt des Evangeliums angibt, die Jungfrauengeburt und die Himmelfahrt nicht nennt, iſt nicht Zufall. Freilich wäre es irrig, wenn man aus den bekannten Worten Luthers: „S. Johannis Evangelium und ſeine erſte Epiſtel, S. Paulus' Epiſteln, ſonderlich die zu den Römern, Galatern, Epheſern und S. Peters erſte Epiſtel, das ſind die Bücher, die dir Chriſtum zeigen und alles lehren, das dir zu wiſſen not und ſelig iſt, ob du ſchon kein ander Buch noch Lehre nimmer ſeheſt noch höreſt" (Erlang. Ausg. deutſch 63, 115) — freilich, ſage ich, wäre es irrig, wenn man aus dieſen bekannten Worten folgern wollte, Luther habe die Jungfrauengeburt und die Himmelfahrt am 40. Tage für gleichgültig erklärt. Er hat, als er die zitierten Worte ſchrieb, nicht daran gedacht, daß die von ihm genannten bibliſchen Bücher beides nicht erwähnen; ja er würde dieſe Tatſache auf Grund der traditionaliſtiſch befangenen Exegeſe ſeiner Zeit wahrſcheinlich beſtritten haben. Das aber zeigen die Stellen über das Evangelium, in

Digitized by Google

denen Luther die Jungfrauengeburt und die Himmelfahrt nicht erwähnt, daß Luther nicht im Zuſammenhang ſeiner Gedanken vom Evangelium zur ſicheren Behauptung dieſer Dinge gekommen iſt, ſondern lediglich auf Grund der Schriftautorität. Selbſt diejenigen, die von der Tatſächlichkeit der Jungfrauengeburt und der Himmelfahrt am 40. Tage überzeugt ſind, müßten deshalb zugeben: zum „Evangelium", im engen Sinne des Wortes, gehören die betreffenden bibliſchen Erzählungen nicht. Andernfalls müßte man die Seligkeit einer jungen Chriſtin für bedroht halten, wenn man Grund hätte zu der Befürchtung, daß ſie das natus ex *virgine* nicht verſtehe.

Etwas anders iſt es mit den Vorſtellungen Luthers vom Teufel und ſeinem Reiche beſtellt. Dieſe Vorſtellungen ſtehen bei Luther unzweifelhaft in einem, wenn auch nicht regelmäßig erwähnten, ſo doch für Luthers Empfinden regelmäßigen engen Zuſammenhange, und abgeſehen von der mittelalterlich-maſſiven Form, die ſie bei Luther zeigen, haben ſie den Konſenſus der neuteſtamentlichen Schriften für ſich. Allein iſt der Zuſammenhang dieſer Vorſtellungen mit der promissio remissionis wirklich ein *innerlicher*? Iſt's nicht vielmehr nur Zeitfarbe, eine Folge äußerlicher Einwirkung der Schrift und der kirchlichen Tradition, wenn bei Luther die innerlich empfundene Erlöſung von Sünde und Tod auch als eine Erlöſung vom Teufel ſich darſtellte? Unmittelbar hat doch auch Luther — trotz ſeiner Verſicherung, daß er den Teufel geſehen habe — es nur mit Sünde und Tod und mit der Verſuchung durch die Welt und das eigene Fleiſch zu tun gehabt. Und noch heute iſt's nicht anders. Die Frage, ob hinter Sünde und Tod eine perſönliche gottwidrige Macht ſtehe, oder nicht, iſt für den Glauben an die Erlöſung von Sünde und Tod gleichgültig. Drum iſt's berechtigt, auch die Vorſtellungen vom Teufel und ſeinem Reich beiſeite zu laſſen, wenn man in der Gegenwart im praktiſchen Intereſſe vom Evangelium der Reformation redet.

Ja, ſolche Zurückhaltung iſt hier, wie bezüglich der Jungfrauengeburt und der Himmelfahrt am 40. Tage aus zwiefachem Grunde Pflicht. Zunächſt deshalb, weil kein unterrichteter und zugleich aufrichtiger und gewiſſenhafter Theologe leugnen kann, daß der Sicherheit

Digitized by Google

der Behauptung dieſer Dinge ſchwere Bedenken entgegenſtehen. Man iſt freilich auf ſeiten der Orthodoxie leicht bereit, zu ſagen, nur Wunderſcheu zeitige hier die Zweifel. Ich habe dieſe Wunderſcheu nicht; ja ich halte das Daſein einer perſönlichen Macht der Sünde für recht wohl glaublich und habe perſönlich gar kein Intereſſe daran, Matth. 1, 18 ff., Luk. 2 und Apg. 1 für ungeſchichtlich zu halten. Daher weiß ich, in welchem Maße jene bequeme Polemik unberechtigt iſt. Sie iſt nicht berechtigter, als der Vorwurf ſein würde, die Poſition der Orthodoxen ſei lediglich durch Denkfaulheit oder Unwiſſenheit oder gar durch kirchenpolitiſche Motive bedingt. Wer etwas von geſchichtlicher Kritik verſteht, muß zugeben, daß die Jungfrauengeburt und die Himmelfahrt am 40. Tage zu den wenigſt glaubwürdigen neuteſtamentlichen Überlieferungen gehören. Es iſt ja freilich leicht, mit der alten Inſpirationslehre alle quellenkritiſchen Schwierigkeiten zuzudecken. Allein die Decke iſt durch und durch löcherig. Die alte Inſpirationslehre iſt gefallen — es ſchützt ſie nicht einmal eine Symbolſtelle —, und keine Moderniſierung derſelben kann die Pflichtmäßigkeit hiſtoriſcher Kritik gegenüber den bibliſchen Berichten verdunkeln. Eben deshalb iſt's auch Pflicht, die Vorſtellungen vom Reiche des Teufels nicht ſchlankweg als „geoffenbarte“ auszugeben. Gottes Offenbarung hat bei Propheten und Apoſteln, ja bei dem Herrn ſelbſt, Gottes ewige Wahrheit uns nahegebracht in dem Gewande der Zeit, in der die Offenbarungsträger lebten. Auf welchen ſicheren Grund will man die Behauptung ſtützen, die Annahme des Daſeins eines dämoniſchen Reiches ſei mehr als eine für das Heil gleichgültige Zeitanſchauung, die zur Zeit Jeſu wie zur Zeit Luthers ebenſo ſelbſtverſtändlich war, wie die Geltung der geozentriſchen Weltanſchauung? Ich gebe gern zu, daß trotz dieſer ſchweren Bedenken die dämonologiſchen Vorſtellungen der Schrift mehr ſein können als Anſchauungen jener alten Zeit; auch das kann ich zugeben, daß die Erzählungen von der Jungfrauengeburt und der Himmelfahrt am 40. Tage trotz der geringen Glaubwürdigkeit der ſie berichtenden Quellen nicht notwendigerweiſe ungeſchichtlich zu ſein brauchen. Allein was vielleicht wirklich, vielleicht nicht ungeſchichtlich iſt, darf nicht als integrierender Teil des Evangeliums aus-

Digitized by Google

gegeben werden, das einen Glauben fordert „ſo gewiß, daß man tauſendmal darüber ſtürbe“ (Luther, Erl. Ausg. 63, 125). Dieſer Dinge zu geſchweigen oder ſie wenigſtens zurückzuſtellen, iſt alſo zunächſt deshalb Pflicht, weil ſie unſicher ſind.

Noch dringender wird dieſe Pflicht durch ein Zweites. Niemand kann leugnen, daß — ob mit Recht, oder mit Unrecht, iſt hierbei gleichgültig — nicht wenige unſerer Zeitgenoſſen dieſen Dingen ein Mißtrauen entgegenbringen, das ihnen den Glauben an das ſeligmachende Evangelium erſchweren würde, ſobald jene Dinge zu dieſem Evangelium unlöslich hinzugerechnet würden. Ich meine, der Herr, der die Schriftgelehrten ſeiner Zeit ſchalt, weil ſie unerträgliche Laſten auf der Jünger Hälſe luden, wird auch darin Treue erkennen, wenn man es ſchon um der Suchenden willen für Pflicht erklärt, mit dem Evangelium nicht Dinge unlöslich zuſammenzunehmen, die nicht nur ſachlich von ihm trennbar und unſicher ſind, ſondern überdies ein Anſtoß zu werden vermögen.

Mit gutem Gewiſſen vertrete ich deshalb die Definition des Evangeliums der Reformation, die ich vorhin gegeben habe.

Iſt nun das Evangelium der Reformation noch heute das „Evangelium“? Kann es noch heute das Panier ſein für Theologen, die der Gegenwart zu ſicherem Gottesglauben verhelfen wollen? Oder iſt es veraltet? Damit komme ich zur eigentlichen Hauptfrage meines Themas.

Ich will den Schwierigkeiten direkt auf den Leib rücken. Es iſt unleugbar, daß die zeitgeſchichtliche Bedingtheit Luthers nicht nur bei ſolchen Dingen hervortritt, die mit dem Evangelium, wie er es verſtand, nicht in regelmäßigem innerlichem Zuſammenhange ſtanden. Luthers Verſtändnis des Evangeliums ſelbſt iſt verknüpft mit einer Reihe von Vorſtellungen, die damals ſehr erklärlich waren, aber der Gegenwart ferner liegen, ja z. T. bei nicht wenigen modernen Menſchen ihren Kredit verloren haben. Dieſe letztere Tatſache ſelbſt beweiſt das Veraltetſein des Evangeliums noch nicht. Unſere Zeit kann unrecht haben mit ihren Stimmungen und Anſichten. Auch Gottes Wahrheit geht hindurch durch die Jahrhunderte; ſie hat Zeitanſchauungen überwunden; kann es noch heute. Doch hat die Gegenwart recht mit ihren Stimmungen und

Anſichten, ſo iſt das Evangelium der Reformation nicht die göttliche Wahrheit, ſondern höchſtens eine veraltete Form derſelben, ſo müſſen wir ein Neues pflügen, oder den Pflug wegwerfen und ſehen, was der Acker dieſer Welt von ſich aus hervorbringt. — Sehe ich recht, ſo iſt es ein Vierfaches, das an dem Evangelium der Reformation der Gegenwart ebenſo fremd oder gar anſtößig iſt, wie es dem 16. Jahrhundert ſelbſtverſtändlich war. Das Erſte iſt die von dem Evangelium der Reformation, genauer von den Reformatoren, vorausgeſetzte Bezogenheit aller Menſchen auf Gott, das Zweite die grundlegliche Betonung der Sündenvergebung, das Dritte die Begründung der Sündenvergebung auf Chriſti Tod, das Vierte die auch der Perſon Chriſti und namentlich ihr gegenüber hervortretende ſupranaturaliſtiſche Geſchichtsbetrachtung der Reformatoren.

Gewiß hat es — um zur Beſprechung des erſten Punktes mich zu wenden — auch im 16. Jahrhundert Menſchen gegeben, die faktiſch „ohne Gott dahinlebten wie die Heiden". Daß ein Gott ſei, daß die Menſchen ihm Rechenſchaft geben müßten, war dennoch der Zeit ebenſo gewiß wie der Tod. Luther hält es für ſelbſtverſtändlich, „daß jeder Menſch gern ſo ſich halten wolle, daß er fromm (d. i. Gott wohlgefällig) werde und zur ewigen Seligkeit komme" (E. A.[2] 16, 257). Und an dieſe Vorausſetzung knüpfte das Evangelium der Reformation an. Die Frage, auf die es Antwort gibt, die Frage: „Wie komme ich in ein rechtes Verhältnis zu Gott?" — ſie galt den Reformatoren als eine Frage, deren Bedeutung und Dringlichkeit jedem Menſchen klar ſein müſſe. — Wer kann leugnen, daß die Stimmung der Gegenwart in dieſer Hinſicht eine weſentlich andere iſt, als die des 16. Jahrhunderts! Ich denke dabei wahrlich nicht nur an die theoretiſchen und praktiſchen Atheiſten, — obwohl die Zahl der letzteren nicht gering iſt. Man denke zuerſt einmal an die Kreiſe des ſtädtiſchen Mittelſtandes. Da gibt's Tauſende von Männern, die höchſtens an den großen Feſttagen einmal in die Kirche kommen. In ihrem Hauſe iſt der letzte Reſt chriſtlicher Familienſitte längſt geſchwunden: man kennt kein Tiſchgebet, keine Hausandacht; — was man lieſt, iſt die tägliche Zeitung. Es iſt nicht Kirchenfeindſchaft, die dies verur-

Digitized by Google

ſacht, vielfach nicht einmal bewußt gehegter Zweifel; es iſt ein gedankenloſes Verlorenſein in den Intereſſen dieſes Lebens, in ſeiner Hetzjagd an den Werkeltagen, ſeiner Vergnügungsſucht an den Sonntagen. Daneben wirken unbewußt — doch kann man die Kanäle nennen; es ſind unſere Zeitungen, es iſt das Theater, es iſt die Beobachtung anderer Geſellſchaftskreiſe — die Faktoren ein, die in den höheren Schichten des Volkes eine analoge Stimmung erzeugen. Neben dem Verlorenſein in den Intereſſen dieſes Lebens wirkt hier die moderne Kultur vergleichgültigend ein. Es wäre oberflächlich, wenn man dabei nur an die Naturwiſſenſchaft denken wollte. Es kommt die ganze Erweiterung des Geſichtskreiſes in Betracht, welche die moderne Kultur mit ſich bringt, und daneben das zweifellos verfeinerte ſittliche Taktgefühl. Man weiß etwas von der Geſchichte: man weiß, welche Bedeutung nun verſchwundene Religionen einſt hatten; man weiß, daß der muhammedaniſche Fromme ebenſo überzeugt iſt von der Wahrheit ſeiner Religion, wie der Chriſt, der Katholik ſo eifrig bei ſeinem Marienkult, wie der gläubige Proteſtant in ſeinem Chriſtusglauben; man durchſchaut die politiſche Klugheit der katholiſchen Kirche und traut ſchon deshalb, vielfach aber auch auf Grund gemachter Erfahrungen, proteſtantiſch-konſervativen Kreiſen die gleiche Klugheit zu; man hat Grund, Menſchen, die religionslos ſind, als treffliche Charaktere zu ſchätzen, und findet Eitelkeit, Liebloſigkeit, geiſtige Beſchränktheit, Unwahrhaftigkeit, Strebertum und dergleichen auch bei ſolchen, die ſich für fromm halten; was man lieſt — Zeitungen wie Bücher —, iſt chriſtlich nicht intereſſiert, wo nicht gar widerchriſtlich; im geſelligen Leben ſpielt Glaube oder Unglaube gar keine Rolle: — da ſieht man dann das Chriſtentum nur auf einer Linie mit allem andern, was je in der Welt als religiöſe Verbrämung dieſes Lebens gegolten hat; von eigener Bezogenheit des Denkens und Lebens auf Gott iſt da ſchlechterdings keine Rede mehr. — Es iſt bequem, dem gegenüber aus ſtillem Pfarrhauswinkel lediglich im Stil der Bußprediger zu ſchelten. Aber es iſt ebenſo gedankenlos. Man muß ſich klar machen, wie ſchwer der einzelne ſich dieſen Einflüſſen entziehen kann. Fühlen wir ſie nicht ſelbſt? Iſt nicht im Verein mit dem, was jämmerlich iſt an den kirchlichen Zuſtänden der

Digitized by Google

Gegenwart: dem beſchränkten Fanatismus weiter kirchlicher Kreiſe, der Skrupelloſigkeit, die ſie in der Wahl ihrer Kampfesmittel betätigen, der Diplomatie, der politiſchen Rechnerei, die in kirchlichen Dingen eine Rolle ſpielt,. dem argen Byzantinismus, der bei uns aufkommt, im Verein mit der ſchmerzlichen Erfahrung, daß vielgerühmte Säulen der Kirche oder der kirchlichen Vereinstätigkeit, in der Nähe betrachtet, nicht ſelten ganz offenbare ſittliche Mängel zeigen, — iſt, ſage ich, im Vereine mit dem allen die Einſicht in die Rolle, die der Klerus aller Zeiten geſpielt hat, nicht uns ſelbſt oft eine ernſtliche Verſuchung zum Unglauben? Uns hält das Erbe unſerer Erfahrungen, uns ruft unſer Beruf und die Sitte unſers Hauſes immer wieder aus der Zerſtreuung zurück. Wollen wir ermeſſen, wie tauſend andere von jenen Eindrücken getroffen werden, ſo müſſen wir uns dieſe Einflüſſe wegdenken. Wenn man auf Reiſen Sonntag wie Alltag dasſelbe Getriebe ſieht auf den Bahnhöfen und in den Hotels, Tauſende von Menſchen beobachtet, denen religiöſe Bedürfniſſe gänzlich fern zu liegen ſcheinen, hineinſieht in die Intereſſenſphären und in die Vorſtellungen von Lebensgenuß in Kreiſen, die uns ſonſt ferner ſtehen; wenn man wahrnimmt, wie in den ſtillen Bergtälern die gute alte chriſtliche Sitte zerfreſſen wird von der Brandung des modernen Lebens, die ſie erreicht hat; wenn man's empfindet, daß man in dieſem geldverſchlingenden Getriebe den Bildern der Not daheim in den Kellerwohnungen der Städte entrückt iſt; wenn man feſtſtellt, welch eine Macht die römiſche Kirche trotz all ihres Aberglaubens, ja mit ihrem haltloſen Aberglauben noch in weiten Gegenden unſers Vaterlandes auf das Leben des Volkes ausübt: da mag man's nachempfinden, wie es denen zu Sinne ſein wird, die ohne bisher je religiöſe Erfahrungen gemacht zu haben, ohne durch Beruf, Tradition und Sitte auf die Religion hingewieſen zu ſein, umhertreiben im wirren Meer des modernen Lebens. Wahrlich, da wird's erklärlich, daß ſo vielen modernen Menſchen jede Bezogenheit auf Gott fehlt. — Was ſoll da das Evangelium der Reformation, das ſolche Bezogenheit vorauszuſetzen ſcheint, — vorauszuſetzen ſcheint, daß die Frage: „Was muß ich tun, daß ich ſelig werde?“ das Herz bewege! Iſt es nicht veraltet? — Nur

ein oberflächliches Urteil könnte die Frage bejahen. Denn Luther hat auf die Gedanken über Gott, die dem Glauben an das Evangelium vorangehen, wahrlich wenig Wert gelegt. Er iſt davon durchdrungen geweſen, daß ein Glaube an Gott, der des Namens wert iſt, erſt aus der Aneignung der Sündenvergebung hervorwachſe; von dem natürlichen Menſchen, d. h. dem Menſchen, der noch nicht neu geboren iſt durch die Erfahrung der Gnade Gottes, ſagt die Auguſtana (Art. II), er ſei sine metu dei, sine fiducia erga deum. Kann es das Evangelium antiquieren, daß dieſer Tatbeſtand jetzt ſinnenfälliger und unleugbarer hervortritt als im 16. Jahrhundert? Ganz gewiß nicht; — vorausgeſetzt, daß das Evangelium der Reformation, der Möglichkeit der Anknüpfung an die äußerliche Kirchlichkeit, an die Furcht vor Gottes Zorn und ewigen Strafen bei vielen unſerer Zeitgenoſſen beraubt, eines andern Anknüpfungspunktes oder andrer Anknüpfungspunkte dem modernen Menſchen gegenüber nicht entbehrt.

Doch dies „vorausgeſetzt" führt, wie es ſcheint, nur zu einer zweiten, noch größeren Schwierigkeit. Das Evangelium der Reformation est proprie promissio remissionis peccatorum propter Christum. Die Sündenvergebung ſteht für Luther im Zentrum ſeines Denkens. „Es iſt keine größere Sünd", ſagt er (Weim. Ausg. II, 717, 33), „denn daß man nicht gläubt den Artikel: Vergebung der Sünden", und aus dem Katechismus haben wir ſchon als Kinder gelernt: „Wo Vergebung der Sünden iſt, da iſt Leben und Seligkeit". Wo kein Verſtändnis für die Bedeutung der Sündenvergebung iſt, da iſt ein Verſtändnis des Evangeliums der Reformation unmöglich. Sieht's da nicht verzweifelt aus mit der Stellung des alten Evangeliums zur Gegenwart? — Trotz aller religiöſen Gleichgültigkeit fehlt's zwar auch in unſerer Zeit nicht an Anknüpfungspunkten für die Religion: glücklich ſind die Menſchen unſerer Tage nicht; in den Stunden elegiſcher Stimmung zieht ihnen eine Sehnſucht nach Frieden durch die Seele, und in den Tagen des Leides fühlen ſie die Laſt des Welträtſels mehr als die Menſchen des 16. Jahrhunderts; auch auf dem Gebiete der Moral ſind Anknüpfungspunkte vorhanden. Allein die grundlegliche Betonung der Sündenvergebung verſteht der

Digitized by Google

moderne Menſch nicht — die römiſchen Tiraden über die Gefährlichkeit derſelben ſind ihm von moraliſtiſchen Gedanken aus verſtändlicher als die Stimmung, für welche der Unglaube gegenüber der promissio remissionis die ärgſte Sünde iſt —, und von den in der Gegenwart vorhandenen Anknüpfungspunkten für die Religion ſcheint keine Verbindungslinie hinüberzuführen zum Evangelium der Reformation.

Dennoch ſtehen die Dinge ſo ſchlimm nicht, wie es ausſieht. Freilich, das läßt ſich nicht leugnen: von der Sehnſucht nach Frieden und dem Verlangen nach Troſt im Leiden führt kein direkter Weg zu evangeliſchem Glauben hin. Denn das Evangelium kennt keinen Frieden, kennt keinen Troſt in Leid und Tod, wo die remissio peccatorum nicht verſtanden und geglaubt wird. Aber das iſt kein Schaden. Im Gegenteil: das iſt ein Adel des Evangeliums der Reformation, den wir nie verleugnen ſollten, ſo oft er auch verleugnet wird. Rechtes evangeliſches Chriſtentum läßt ſich nicht mißbrauchen zu ſentimental-äſthetiſcher Vergoldung des ſchalen Lebens, es bietet keine Troſtſalbe gegen Leid und Tod, die, wie die römiſche Seelmeſſe, hierurgiſch appliziert werden könnte. Dieſen Adel wird moderne Bildung auch anerkennen. Welch ein inkonſequentes, bei allem Bildungsſtolz doch haltloſes und verzagtes Ding das Herz der modernen Menſchen oft iſt, das zeigt ſich freilich darin, daß die eben charakteriſierte Verwendung der Religion trotz aller modernen Aufklärung noch heute in weitem Umfang möglich iſt, — der Katholizismus beweiſt es; und leider nicht er allein. Doch die hellen Gedanken und die klaren Ideale moderner Bildung geben hier dem Evangelium recht. Die Schwierigkeit reduziert ſich alſo darauf, daß das Dritte, das ich als Anknüpfungspunkt für die Religion in der modernen Geiſtesrichtung nannte, die ſittlichen Ideale und Intereſſen der modernen Bildung, und das Evangelium der Sündenvergebung ſich eher abzuſtoßen, als anzuziehen ſcheinen. Allein hier trügt der Schein. Allerdings daran kann nicht gerüttelt werden: evangelium est proprie promissio remissionis peccatorum. Aber das praedicare remissionem peccatorum iſt nicht notwendig das Erſte, mit dem die evangeliſche Predigt zu beginnen hat, und das accipere remis-

Digitized by Google

sionem peccatorum ſeitens der Hörer iſt nicht ihr letztes Ziel. Der zweite Punkt iſt von beſonderer Wichtigkeit für unſere Zeit und ſein Verſtändnis iſt die Vorausſetzung für die richtige Verwertung des erſteren. Deshalb beginne ich mit ihm.

Es iſt wahr: es hat eine Zeit gegeben, da die Rechtfertigungslehre des Proteſtantismus nicht nur von Übelwollenden dahin mißverſtanden werden konnte, als ſei es das Endziel der Wege Gottes mit uns, uns, den Sündern, unter Nichtanrechnung unſerer Sünde die aktive Gerechtigkeit Chriſti als eigene anzurechnen. Wenn ſelbſt der Satz als unrichtig bezeichnet wurde, niemand ſei jemals ohne gute Werke ſelig geworden (Form. conc. 591, 16), wenn Flacius Major gegenüber die Meinung äußerte, die Mehrzahl der Menſchen bekehre ſich erſt auf dem Totenbette, — ſo war jenes Mißverſtändnis faſt unvermeidlich. Aber es iſt doch ein Mißverſtändnis. Wenn man Luthers Grundgedanken an der Hand der Bibelſtellen verdeutlichen wollte, die er beſonders häufig anführt, die vor andern Leitſterne für ihn geweſen ſind, — an hervorragender Stelle müßte dann das Wort ſtehen: „Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen. Setzet entweder einen guten Baum, ſo wird die Frucht gut, oder ſetzet einen faulen Baum, ſo wird die Frucht faul“ (Matth. 7, 17 und 12, 33). „Nicht gute Werke machen einen guten Menſchen, ſondern ein guter Menſch tut gute Werke“ — wie oft hat Luther das geſagt! Wohl werden wir gerecht vor Gott allein durch den Glauben, und dieſer Glaube iſt für uns gar nichts anderes als ein Verzichten auf alle Eigengerechtigkeit, ein demütiges Sich-Werfen auf Gottes Barmherzigkeit, dem nichts ferner liegt, als im Spiegel der Reflexion den Glauben — der überdies für Luther ſtets als ein donum dei gegolten hat — als die Gottes fordernde Gerechtigkeit befriedigende qualitas des Menſchen anzuſehen. Aber eben dieſer Glaube ſetzt doch die persona justa coram deo, und dieſe persona justa kann und muß gute Werke tun. Sie kann es, denn der Glaube macht das Herz vertrauend, kindlich, fröhlich, neu und rein, und gute Werke müſſen geſchehen mit fröhlichem Kinderherzen; ſie muß es, weil das im Glauben Gott wieder

geöffnete Herz ſeinen heiligen Willen widerzuſpiegeln nicht umhin kann. Luthers Gedanken ſind von Anfang an beſtimmt geweſen nicht nur von dem Verlangen nach Vergebung, ſondern auch durch den Hunger nach der Gerechtigkeit im ſittlichen Sinne. Daß beides ihm nicht auseinanderfiel, ſondern in Eins ſich verſchlang, iſt ganz weſentlich für ſein Verſtändnis des Evangeliums. Das Evangelium lehrte ihn beides in Einem: wo Vergebung der Sünden zu finden ſei, und wie wir geſchickt werden zu wahrhaft guten Werken. Wenn er in der Erklärung des 3. Artikels im Großen Katechismus (497, 41) ſagt, der Heilige Geiſt „heilige uns durch die Vergebung der Sünde“, ſo kann dies richtig nur gedeutet werden, wenn auch dem Gedanken ſein Recht wird, den Melanchthon in der Apologie ausſpricht: bona opera non solum requirimus, sed etiam ostendimus, *quomodo fieri possint* (85, 14). Hier iſt der Punkt gegeben, da eine Anknüpfung an die ſittlichen Intereſſen der Gegenwart möglich iſt. Das Ideal der aus dem Glauben erwachſenen Sittlichkeit iſt den modernen ſittlichen Idealen gegenüberzuſtellen. Es werden der poſitiven Berührungspunkte mehr ſein, als der negativen; und je ſorgfältiger alle Phraſen vermieden werden — ich meine, je mehr man ſich hütet, chriſtlich-ſittliche Begriffe ohne pſychologiſch-ethiſche Erklärung als bekannte Größen zu behandeln —, deſto ſicherer wird noch heute ſolche Verkündigung des Evangeliums ſich an den Gewiſſen bewähren.

Doch es könnte jemand ſagen, ſolche Darſtellung des ſittlichen, richtiger: religiös-ſittlichen, Ideals evangeliſcher Frömmigkeit ſei, mit dem Auge der Reformatoren beurteilt, gar nicht Predigt des Evangeliums, ſondern Predigt des Geſetzes. Selbſt wenn es ſo wäre, brauchte man den Einwand nicht zu fürchten. Denn rechte Predigt des Evangeliums hat wahrlich nicht die Pflicht, überall und ſtets mit dem praedicare evangelium *einzuſetzen*. Luther hat das freilich 1517 in gewiſſer Weiſe getan. Aber er ſelbſt hat ſpäter (Disputationen ed. Drews, S. 477) dem Agricola entgegengehalten, veränderte Zeiten erforderten veränderte Methoden. Im Jahre 1517 ſei die ganze Welt erſchrocken geweſen über ihre Sünde, da ſei es nicht nötig geweſen, das Geſetz zu predigen; den Troſt des Evangeliums habe die Zeit erheiſcht; — die ſichern

Digitized by Google

und böſen Menſchen aber, mit denen man nun — 1538 — zuſammenlebe, dieſe Epikureer, die weder vor Gott noch vor Menſchen ſich ſcheuten, ſeien anders zu beurteilen. Überdies iſt's, mit dem Auge der Reformatoren angeſehen, nicht einmal reine Geſetzespredigt, wenn man das Ideal einer aus dem Glauben an die Sündenvergebung erwachſenen Sittlichkeit den Hörern zu zeichnen verſucht; es iſt, in der Terminologie des 16. Jahrhunderts geredet, jene Kombination von Geſetzes- und Evangeliumspredigt, mit der man nach Luthers ſpäterer Anſchauung, ja in gewiſſer Weiſe nach dem, was er ſtets für richtig hielt, einzuſetzen die Pflicht hat.

Wo durch ſolche Verkündigung eine Einſicht in die eigene ſittliche Unvollkommenheit geweckt iſt, da wird, wenn es dem Herzen ſich aufdrängt, daß des heiligen Gottes Wille hinter dem fordernden Ideale ſteht, das Schuldgefühl Gott gegenüber ſich zu regen beginnen: da iſt dann ein Verſtändnis des Evangeliums im engſten Sinne, der promissio remissionis peccatorum, möglich. — Daß dieſe Entwicklung nicht bei allen eintritt, die das ſittliche Ideal des Chriſtentums als Ideal anerkennen, — das ſtellt die Gegenwart nicht anders, als die Vergangenheit ſtand; und ſchon im 16. Jahrhundert hat Luther erklärt, daß die Gründe hierfür ſich unſerm Erkennen entziehen. Wir können's wohl verſtehen, wie der Glaube wächſt, wo er wächſt: wem das Ideal chriſtlicher Sittlichkeit ſich wirklich als Ideal auch für ihn ſelbſt aufdrängt, dem hat damit eine Bezogenheit des Menſchen auf Gott ſich als Forderung aufgenötigt, der fühlt etwas von forderndem Gotteswillen, der kann dann durch die befreiende Erfahrung der Sündenvergebung hindurch zu wirklichem Glauben an den lebendigen Gott kommen. Wir können's auch ſehen, daß dieſe Entwicklung vielfach deshalb nicht eintritt, weil die Menſchen das Ideal, das ſie anerkennen, nur halb anerkennen, nur für die, welche noch Gottesglauben haben, nicht für ſich ſelbſt, oder weil ſie — ach, wie gern tut man das! — mit ihren Idealen ſpielen. Allein in vielen Fällen bleiben uns die nächſten, in allen Fällen die letzten Gründe für das verſchiedenartige Verhalten der Menſchen gegenüber dem von ihnen erkannten Ideal chriſtlicher Sittlichkeit verborgen. Doch

Digitized by Google

das iſt, wie geſagt, auch früher nicht anders geweſen. Genug, daß noch heute der beſprochene Weg zum Glauben nicht verbaut iſt. Das Evangelium, ſoweit es bis jetzt beſprochen iſt, iſt dem modernen Menſchen letztlich nicht minder verſtändlich, als den Menſchen des 16. Jahrhunderts, dem Europäer nicht in geringerem Maße, als den Katechumenen unſerer Miſſionare. Die Wege, auf welchen man zu ſolchem Verſtändnis kommt, ſind verſchiedene, letztlich aber handelt ſich's um dieſelbe einfache Sache, um die Sache, die der Herr im Gleichnis vom verlornen Sohne, ſelbſt für Kinder faßbar, behandelt hat. Man übertreibt gegenwärtig gern die Verſchiedenheiten der Zeiten und der Menſchen in ihnen. Das heißt unter Arabesken das Bild verdecken! Wie Liebe und Treue letztlich noch heute nicht anders empfunden werden, als einſt, ſo auch Schuld und Vergebung. — Ja, das Evangelium von der Sündenvergebung weiſt nicht nur noch heute auf einen möglichen Weg zum rechten Gottesglauben hin, ſondern auf den einzig-möglichen. Das ſoll wahrlich nicht heißen, es gebe nur ein Bekehrungsſchema! Ich weiß, daß kein Schematismus dem bunten Leben und der Vielgeſtaltigkeit des Menſchenherzens gerecht wird. Nur gegen das falſche Differenzieren will ich proteſtieren. Der lebendige Gott wird nicht wahrhaft erkannt, wo man ihn nicht erkennt als den heiligen und gnädigen. So aber erkennt ihn nur der, der verſtanden hat, was Schuld und Vergebung iſt. Dies Verſtändnis mag gefühlsmäßig ſehr verſchieden ſich ausprägen; — die gleichen Töne klingen anders auf der Geige, anders aus Glockenmund, anders iſoliert, anders mit volltönender Begleitung. Letztlich aber ſind's doch dieſelben Töne.

Von hier aus komme ich zu dem dritten Punkte, den wir zu erörtern haben. Zu den irrelevanten gefühlsmäßigen Verſchiedenheiten, welche die Erfahrung von Schuld und Vergebung verſchieden ausgeſtalten bei den Menſchen, wird nicht ganz ſelten gegenwärtig auch das gerechnet, daß die Erfahrung der Vergebung dort mit dem Glauben an Chriſti Tod für uns verbunden iſt, hier ſich von dieſer traditionell chriſtlichen Vorſtellung glaubt emanzipieren zu dürfen und im Intereſſe einer Moderniſierung des Chriſtentums glaubt emanzipieren zu müſſen. Beides, ſowohl

Digitized by Google

dieſe letztere Annahme als die Beurteilung des „propter Christum“ als eines entbehrlichen Zierats, ſchließt die Behauptung ein, daß das Evangelium der Reformation in ſeiner genuinen Geſtalt veraltet ſei. Denn im Evangelium der Reformation iſt die remissio nicht nur faktiſch ſtets als remissio propter Christum gedacht; die Reformatoren haben vielmehr auch dieſes „propter Christum“ für ganz unentbehrlich, ja geradezu für den Kern des Evangeliums gehalten. Eine zwiefache Frage iſt demnach zu erörtern: Iſt die Begründung der remissio auf das opus Christi gegenwärtig unhaltbar geworden? Und kann ſie wirklich als entbehrlich bezeichnet werden? — Für unhaltbar erklärt man die betreffenden reformatoriſchen Gedanken teils auf Grund deſſen, was man über das Urchriſtentum feſtgeſtellt zu haben meint, teils unter Berufung auf allgemeinere religionsgeſchichtliche Argumente.

Eine einigermaßen genügende Erörterung der Einwendungen der erſteren Art würde hier ganz unmöglich ſein, wenn es ſich hier wirklich um die Details der hiſtoriſch-exegetiſchen Arbeit handelte. Allein das iſt nicht der Fall. Nicht das Detail der hiſtoriſch-exegetiſchen Arbeit, ſondern die prinzipiellen Vorausſetzungen derſelben ſind's, die hier in Frage kommen. Iſt's ein berechtigter Grundſatz der neuteſtamentlich-bibliſch-theologiſchen Arbeit, die einfacheren, die altteſtamentlicher Frömmigkeit verwandteren Gedanken als ſolche für die älteſten zu halten und von hier aus eine Gruppierung der Quellen und Quellenpartikeln ſowohl hinſichtlich ihrer Zeit als hinſichtlich der Abhängigkeitsverhältniſſe, die zwiſchen ihnen obwalten, vorzunehmen, ſo ſind die Reſultate, zu denen man gekommen iſt, gleichfalls berechtigt, ſo darf man behaupten, es ſei ein, wenn nicht erſt pauliniſcher, ſo doch jedenfalls ein dem Urſprünglichen gegenüber illegitimer Gedanke, wenn die Vergebung in urſächlichen Zuſammenhang mit dem Tode Chriſti gebracht wird; dieſe ſpätere Anſchauung habe auch auf die Überlieferung der Worte Jeſu — man denke an das Wort vom „Löſegeld für viele“ (Matth. 20, 28) und an die Abendmahlseinſetzungsworte — trübend eingewirkt, und pauliniſcher Einfluß erkläre die der pauliniſchen Würdigung des Todes Jeſu verwandten Gedanken nicht nur in den „Deuteropaulinen“ und im

Digitized by Google

Hebräerbrief, ſondern auch im 1. Petrusbrief und in der johanneiſchen Literatur. Allein die Sicherheit dieſer hiſtoriſch-exegetiſchen Reſultate ſteht — und fällt mit dieſen ihren Vorausſetzungen. Und ich kenne kein ſtichhaltiges Argument, das ſie ſtützen, keine zwingende Analogie, die ſie aufoktroyieren könnte. Dagegen iſt das Gewicht der Gegengründe groß. Paulus und die Abendmahlsfeier der urchriſtlichen Gemeinden ſind chronologiſch die älteſten Zeugen für die Beurteilung des Todes Jeſu in der Chriſtenheit. Die durch dieſe Zeugen bezeugte Wertung des Todes Jeſu für illegitim zu halten — ich ſage „illegitim", nicht „ſekundär", weil ich ein allmähliches Werden dieſer Gedanken, nicht des Abendmahls, aber des rechten Verſtändniſſes desſelben, in der älteſten Jüngergemeinde nicht ausſchließen will, — alſo: die durch jene älteſten Zeugen bezeugte Wertung des Todes Jeſu für illegitim zu halten, hätte man meines Erachtens nur dann ein Recht, wenn man dazu genötigt wäre. Doch wo liegt dieſe Nötigung? In der Tatſache, daß die altteſtamentliche Frömmigkeit der prophetiſchen Zeit, ja in den Pſalmen noch ſpäter, Vergebung ohne alle Opfer kennt? Muß denn Jeſus, müſſen die Apoſtel ſich in den Grenzen dieſer Anſchauungen gehalten haben? Was ſchließt es aus, daß neue Erfahrungen dieſen alten Anſchauungen einen neuen Gedanken einfügten? Hat die doch gewiß urchriſtliche und allgemein chriſtliche Beurteilung der altteſtamentlichen Entwicklung als einer das Heil vorbereitenden irgendeinen Wert, ſo wüßte ich nicht, wie man — wenn das Geſetz jünger iſt als die Propheten — die Vorbereitung auf die gratia in Christo ſich anders denken ſollte, als ſie vorliegt. Auch ohne die unhaltbare Annahme einer fides in venturum Christum, laſſen die Bußpſalmen ſich in das Licht des Wortes ſtellen: vetus testamentum in novo patet. — Und die Evangelien mit ihrer fünften Bitte, ihrem Gleichnis vom verlorenen Sohn, ihren Erzählungen von Vergebungs-Verſicherungen, die Jeſus ohne jeden Hinweis auf ſein Werk ausſprach? — Sie ſind jahrhundertelang nicht als im Widerſpruch zu Paulus ſtehend beurteilt worden; daher wäre — ich will einmal paradox reden — ſelbſt das als möglich zu bezeichnen, daß ihre Verfaſſer über Jeſu Tod wie Paulus gedacht hätten. Selbſt in dieſem Falle

Digitized by Google

würden ſie bei Überlieferung der Reden Jeſu eine theologia crucis zu entwickeln, keine Gelegenheit gehabt haben. — Aber iſt nicht eben dies entſcheidend genug, daß Jeſu Reden, von Matth. 20, 28, den Abendmahlseinſetzungsworten und einigen Stellen bei Johannes abgeſehen, für die ſpätere Beurteilung ſeines Todes keine Anknüpfung bieten? — Nur dem kann es ſo ſcheinen, der jene wenigen, aber doch vorhandenen Worte ſtreicht und nicht bedenkt, daß Jeſu ſchlichtes Wort: „Dir ſind deine Sünden vergeben“ erſt dann einen Troſt in ſich barg, ſein Gleichnis vom verlornen Sohn erſt dann eine ſichere Lehre, wenn man dem vertraute, der hier ſprach. Der Garant, der Bürge der Sündenvergebung, der Realgrund für den Glauben an ſie, iſt Jeſus ſeinen Jüngern ſo ſchon vor ſeinem Tode geweſen. Daß er als der Gekreuzigte und Auferſtandene den inzwiſchen gereiften Jüngern es noch in höherem Grade wurde, iſt rein pſychologiſch ſchon verſtändlich genug. Und in dieſem Sinne den Gedanken der remissio propter Christum für allgemein urchriſtlich zu halten, iſt meines Erachtens durch unſere Quellen nicht nur nicht verboten, ſondern geboten. Dann aber kann nicht davon die Rede ſein, daß die Reſultate der hiſtoriſch-exegetiſchen Arbeit das Evangelium der Reformation antiquiert hätten. Denn, wer gelernt hat, Theologie und Glauben auseinanderzuhalten, wird zugeben, daß es wie bei Paulus, ſo auch im Evangelium der Reformation nicht auf die dogmatiſche Ausdeutung des „propter Christum“, ſondern lediglich auf das „propter Christum“ ſelbſt ankommt. Luthers Vorſtellungen von der Art der Vermittlung der remissio durch Chriſtus ſind überaus mannigfaltige geweſen; und noch heute wird, wo jemand in wahrhaftigem Glauben das „propter Christum“ verſtanden hat, je nach dem Charakter, dem Bildungsſtande und der Bibelkenntnis des Betreffenden dieſer Glaube gedankenmäßig ſich verſchieden ausprägen. Keine der bibliſchen, keine der Lutherſchen Ausprägungen wird rechtem Glauben unverſtändlich ſein, und der Grundton der Paſſionslieder: „Nun, was du Herr erduldet, iſt alles meine Laſt“ wird überall ein Echo finden, wo die Zuverſicht des Glaubens ſich allein auf den gekreuzigten Herrn geſtellt weiß. Allein das alles hebt doch nicht auf, daß nicht die ver-

ſchiedenartigen Ausdeutungen, ſondern das „propter Christum“ ſelbſt das Weſentliche iſt. Ob dies „propter Christum“ im Rahmen der Opfervorſtellung, oder im Rahmen einer Stellvertretungstheorie ausgedeutet wird; ob die Notwendigkeit des Todes Chriſti allein und direkt von Gott aus, oder unter Hereinziehung des Gedankens begründet wird, daß unſer Glaube nur ſo vor Geringachtung der Sünde geſchützt werden konnte: — das ſind dogmatiſche Fragen. Weſentlich für den Glauben iſt nur das „propter Christum“. Und dies der Gegenwart mit demſelben guten Gewiſſen zu predigen, wie die Reformatoren ihrer Zeit, hindern die Reſultate der hiſtoriſch-exegetiſchen Arbeit uns nicht.

Doch müſſen nicht allgemeinere religionsgeſchichtliche Erwägungen uns hindern? Mir iſt einſt in einem ernſten Geſpräch über die Bedeutung des Evangeliums für unſere Zeit, da ich mich darauf berief, daß die Frömmigkeit der Glaubenshelden unſerer Kirche unabtrennbar ſei von ihrem Heilandsglauben, entgegengehalten, ebenſo unabtrennbar ſei chriſtliche Frömmigkeit im Katholizismus vom Marienglauben. Iſt der Glaube an die Mittlerſtellung Jeſu als eine nach religionsgeſchichtlichen Analogien mit Notwendigkeit ſich einſtellende Amplifikation des Glaubens an die Sündenvergebung, als eine an ſich wertloſe Krücke für devotionsbedürftige Menſchen dadurch erwieſen, daß der Gedanke einer Vermittlung der Sündenvergebung durch Opfer und durch perſönliche Leiſtungen anderer auch auf nichtchriſtlichem Gebiete nachweisbar iſt, ſowie dadurch, daß in der römiſchen Kirche das hohle Vertrauen auf die Gottesmutter und die Heiligen eine ähnlich beruhigende Wirkung ausübt? Die Antwort kann kurz ſein. Das Vertrauen auf die ſündenreine mater dolorosa und das Vertrauen auf die Heiligen ſind nachgeborne Dubletten des Heilandsglaubens, ohne neuen Inhalt! Daß das Menſchenherz von ſich aus dem Heilandsglauben analoge Gedankengruppen geſchaffen habe, kann durch dieſe Dubletten nicht bewieſen werden. Und daß auch dieſer Irrglaube beruhigende Wirkung ausübt — ich will das nicht für alle Fälle leugnen —, erklärt ſich eben daraus, daß hier unter Beibehaltung entſcheidender Gedanken eine Vertauſchung nur der Perſonen, faſt könnte man ſagen: nur der Perſonennamen,

Digitized by Google

nicht ihres Inhalts ſtattgefunden hat. Solange wahre Einfalt in dieſer ihr aufgenötigten Verwechſlung ſich bewegt, mag mehr als einmal hier gelten, was Jeſajas 65, 1 als Gotteswort ſteht: „Ich werde gefunden von denen, die mich nicht ſuchten; und zu den Heiden, die meinen Namen nicht anriefen, ſage ich: Hier bin ich, hier bin ich.“ Die Analogien auf nichtchriſtlichem Gebiete endlich können überhaupt nur im Hinblick auf die allgemeinſten Grundgedanken des Glaubens an die Mittlerſchaft Chriſti als Analogien gelten; ſie beweiſen nichts weiter als dies, daß dem von ſeiner Schuld bedrückten Menſchenherzen das Verlangen nach einem außer ihm liegenden Anhalt für ſein Vertrauen auf Vergebung ſehr natürlich iſt.

Iſt es auch nötig? Oder ziemt es der erſtarkten Zeit, die Krücken wegzuwerfen und mit größerem Vertrauen ſich allein auf des großen Gottes Barmherzigkeit zu ſtellen? Die Frage erledigt ſich, wenn wir erkennen, daß das „propter Christum“ etwas anderes iſt als eine Krücke, wenn wir erkennen, daß es noch heute unentbehrlich iſt als der Fels, auf den wir uns ſtellen müſſen, wenn nicht die Wogen der Verzagtheit von der einen, die des Leichtſinns von der andern Seite uns wegſpülen ſollen. — Das Vertrauen auf die Sündenvergebung ſchließt ſittlich eine Gefahr ein. Verrät es nicht größern ſittlichen Ernſt, wenn der Menſch die Laſt ſeiner Sünde nicht vergeſſen kann? Und doch, wer kann fröhlich handeln, wenn er, anſtatt ſich zu ſtrecken nach dem, was vorne iſt, trübſelig die Stelle beſieht, an der er fiel? Aus dieſem Dilemma führt nur der Glaube an die remissio propter Christum uns heraus. Wer die Sündenvergebung hinnimmt um Chriſti willen, der darf mit allem, was dahinten iſt, auch ſeine Sünde vergeſſen: daß er ſie nicht gering achtet, dafür ſorgt das Wiſſen davon, „wieviel es ihm gekoſtet, daß wir erlöſet ſind“. Und je mehr man das empfindet, deſto größer wird die dankbare Liebe gegen den, „der ſich ſelbſt für uns gegeben hat“, und je größer die Liebe wird, deſto größer wird auch der Eifer, in ſeinen Fußſtapfen künftig zu bleiben. Da wird das Vergeſſen der Sünde nicht eine Verſuchung zum Leichtſinn, im Gegenteil indirekt ein Motiv des Kampfes gegen ſie. Dies

Digitized by Google

wunderſam einander bedingende Ineinander von fröhlichem Vergeſſen der Sünde und dankbarem Nichtvergeſſen derſelben, von Verzagen am eignen Ich und mutigem Vertrauen, vom Sterben des alten Menſchen und dem neuen Leben im Glauben, dies wunderbare Ineinander, das Paul Gerhards Vers ausſpricht: „An mir und meinem Leben iſt nichts auf dieſer Erd, was Chriſtus mir gegeben, das iſt der Liebe wert" — es iſt das innerlichſte und tiefſte Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums, für die unvergängliche Bedeutung des „propter Christum", das von der promissio remissionis im Sinne der Reformatoren unabtrennbar iſt.

Doch verſteht unſere Zeit dies „propter Christum"? Abſichtlich ſpitze ich die Frage nicht auf irgendeine Verſöhnungslehre zu. Denn ſo gewiß es mir iſt — ich habe das ſchon vorhin angedeutet —, daß jeder entwickelte Glaube zu detaillierteren Glaubensvorſtellungen über die Vermittlung der Sündenvergebung durch Chriſtus kommt, zunächſt handelt ſich's doch nur um dies Fundamentale. Und überall, wo dies, wenn auch in noch ſo unentwickelter Form, mit dem Herzen aufgenommen iſt, da kann von Glauben im Sinne des Evangeliums der Reformation geſprochen werden. Alſo: Verſteht unſere Zeit dies „propter Christum"? Ich vermag nicht einzuſehen, wodurch ihr ein Verſtändnis desſelben ſchwerer gemacht ſein ſollte, als der Vergangenheit, wenn nicht die beſondere Stellung Jeſu über allen anderen Menſchen, die in irgendwelcher Hinſicht eine zweifelloſe Vorausſetzung der „remissio propter Christum" iſt, ihr ein Anſtoß wäre.

Doch eben dieſer Anſtoß iſt die vierte Schwierigkeit, von der die Verſtändlichkeit des alten Evangeliums in unſerer Zeit gedrückt iſt. Und dieſe letzte Schwierigkeit iſt die allergewichtigſte. Unſerm Luther und ſeinen Zeitgenoſſen konnte es nicht ſchwer fallen, die remissio peccatorum für uns und für alle Menſchen durch Chriſti Perſon und Werk bedingt zu denken und daher in Chriſto den Mittelpunkt aller Zeiten zu ſehen. Ein ſicher bezeugtes Wunderland war ihnen ſeit ihrer Kindheit Tagen die ganze bibliſche Geſchichte; ihr Zentrum Er, der Herr, der menſchgewordene ewige Gottesſohn, den Engel in die Welt hineingeleiteten, Engel be-

dienten, da er gen Himmel fuhr, ein Herr über Krankheit, Not und Tod, wenn er, andern helfend, ſeine Herrlichkeit offenbarte, ein Herr über Tod und Grab auch da, da er ſiegreich auferſtand, um ſich zu ſetzen zur Rechten der Majeſtät in der Höhe. — Wie viel anders liegen die Dinge jetzt! Die Gegenwart, ſoweit ſie als Vertreterin moderner Gedanken ſich fühlt, will weder für die Gegenwart noch für die Vergangenheit von übernatürlich bedingtem Geſchehen etwas wiſſen; ſie meint die Naturgeſetze für das Gebiet des phyſiſchen Geſchehens zu kennen und ſetzt für das pſychiſche Leben analoge Geſetze voraus; ſie kennt nur ein Geſchehen, das dieſen unſerer Welt immanenten Geſetzen entſpricht. Demgemäß iſt unſere modern-wiſſenſchaftliche Geſchichtsſchreibung naturaliſtiſch. Nicht, wenigſtens der Regel nach nicht in dem Sinne, daß ſie ein Wirkliches über der Natur leugnete — dieſem dogmatiſchen Naturalismus Ausdruck zu geben, gibt ihre Arbeit keinen Anlaß —; aber ſie iſt, wenn ich ſo ſagen darf, methodiſch-naturaliſtiſch. Sie hat es nur mit dem zu tun, was ſie empiriſch (aus den erhaltenen Reſten der Vergangenheit) als einſt wirklich erkennen kann, und weiß dies ihr Erkennen des Einſt-Wirklichen gebunden an die Denkbarkeit eines natürlichen Gewordenſeins desſelben. — Wo bleibt da in der Geſchichte Platz für den Heiland der Reformatoren? Der geſamten religiöſen Geſchichtsbetrachtung, die den lebendigen Gott als den ſouveränen Herrn der Natur auch in der Geſchichte denken muß, ſcheint da der Boden entzogen zu ſein.

Es kann nun nicht meine Aufgabe ſein, die aus dieſen Verhältniſſen ſich ergebende Frage nach dem Recht des alten Supranaturalismus in ihrer ganzen Breite in die Diskuſſion zu ziehen. Ich ſchneide ſie nur ſo weit an, als unſer Thema es erfordert. Macht der Unterſchied der Zeiten, von dem wir hier reden, ein freudiges Bekenntnis zum Evangelium der Reformation unmöglich? Entwurzelt er die Hoffnung, daß das Evangelium der Reformation auch noch für unſere Zeit „das Evangelium“ ſein könne? — Ich ſage: Nein!

Ich gründe dieſe Zuverſicht weder auf die Möglichkeit einer Verſöhnung der religiöſen Geſchichtsbetrachtung mit der natura-

Digitized by Google

liſtiſchen, noch auf die Erträglichkeit eines ſchiedlich-friedlichen Nebeneinander beider Anſchauungen, ſondern auf die Überzeugung, daß, bei innerlicher Vertiefung in die Sache, der Perſon Jeſu gegenüber auch dem modernen Menſchen die Notwendigkeit einer klaren Entſcheidung für den Supranaturalismus einleuchten werde.

Eine Verſöhnung der religiöſen Geſchichtsbetrachtung mit der naturaliſtiſchen wird erſtens da verſucht, wo man Jeſu Bedeutung mit Hilfe des auch der Geſchichtswiſſenſchaft nicht fremden Titels der „Genialität“ glaubt ausmeſſen zu können. Das Rätſel ſeiner Perſon wird dann ein Spezialfall der Unbegreiflichkeit jeder genialen Perſönlichkeit. — Dieſer Verſuch einer Ausgleichung der Gegenſätze hat zunächſt das gegen ſich, daß der Begriff der Genialität in drei verſchiedenen Farben ſchillern kann. Er kann rein naturaliſtiſch gedeutet werden; denn daß wahrhaft geniale Menſchen *für unſer Erkennen* inkommenſurable Größen ſind, kann ſelbſt atheiſtiſcher Naturalismus zugeben. Er kann ſodann mit dem Gottesgedanken in Verbindung gebracht werden, ohne daß die Annahme eines natürlichen Gewordenſeins des Genius aufgegeben wird. Er kann endlich in ſupranaturale Beleuchtung rücken, wenn mit der Annahme gerechnet wird, daß das Schöpferiſch-Neue, das der Genius wirkt, letztlich beſonderem, göttlichem Hineinwirken in die geiſtigen Daſeinsbedingungen des Genius entſtamme. Sodann bietet jeder dieſer drei Fälle beſondere Anſtöße. — Daß im erſteren Falle auch die freigiebigſte Verwendung des Titels der Genialität die religiöſen Intereſſen nicht befriedigen kann, braucht nicht ausgeführt zu werden. In dieſem Falle liegt gar kein Ausgleich der Gegenſätze vor; ein Wort nur hat freundlich dem irreligiöſen Naturalismus ſeine Blößen verhüllt. — Aber auch im zweiten Falle, alſo dann, wenn ausdrücklich darauf hingewieſen wird, daß Gott es ſei, der innerhalb der Geiſtesgeſchichte die Helden wachſen laſſe, auch dann behalten die religiöſen Gedanken keine Lebensluft. Freilich iſt in dieſem Falle die Anwendung des Begriffes der Genialität auf Jeſus mehr als eine den nackten Naturalismus verhüllende Redeweiſe: hier iſt wirklich ein Ausgleich zwiſchen den alten und den neuen Gedanken verſucht; denn man ſagt, nicht an der Art, *wie* Gott eingreife (ob direkt

Digitized by Google

oder durch die von ihm geordneten natürlichen Urſachen), könne das Intereſſe des Glaubens haften; dem Glaubensintereſſe ſei genügt, wenn man die nach ihren gottgewirkten Geſetzen verlaufende natürliche Entwicklung geordnet und getragen wiſſe von dem lebendigen Gott. Allein bleibt Gott wirklich der „lebendige“, wo ſo gedacht wird? Es liegt mir gänzlich fern, dieſe Frage in bezug auf alle diejenigen zu verneinen, welche die in Rede ſtehende Anſchauung vertreten. Denn ich weiß, daß dieſe Anſchauung, hineingeſtellt in den Zuſammenhang tiefſinniger dogmatiſcher Erwägungen über das Verhältnis des ewigen Gottes zur Zeit, ſeiner providentia zur menſchlichen Freiheit, bei ſpekulierenden Theologen mit ſtarkem Glauben an den lebendigen Gott beiſammen ſein kann. Aber die übrigen Menſchen alle leben nicht in den ſchwindelnden Abſtraktionen einer Betrachtung des Zeitverlaufs sub specie aeternitatis: für die an die Zeitvorſtellung gebundene vulgäre Betrachtung der Geſchichte läuft jene Theorie von der nach Gottes Ordnung verlaufenden natürlichen Entwicklung auf deiſtiſche Entleerung des Gottesglaubens, oder auf unklare pantheiſtiſche Myſtik hinaus. Wäre dies die einzig mögliche Löſung der Schwierigkeit, ſo bliebe für das Evangelium kein Platz im modernen Geiſtesleben.

Viel günſtiger ſtehen die Chancen für die religiöſen Intereſſen in dem dritten Falle. Ich beſpreche ihn mit, wenn ich einer zweiten Theorie der Ausſöhnung der Gegenſätze mich zuwende, die ſachlich auf das gleiche hinausläuft, obwohl ſie volltönendere, theologiſche Termini verwendet. Alle wahrhaft empfundene Religion, ſo ſagt man hier, ruht auf Offenbarung, auf einem Ergriffenſein der Menſchen von Gott. Bei den Heroen der Religionen iſt dies Ergriffenſein von Gott in höherem Maße wirklich geweſen als bei denen, die nur ihre Gedanken nachdachten, und der Stufenfolge der Religionen entſpricht auch eine Stufenfolge der Offenbarungsintenſität. — Iſt mit dieſen Gedanken wirklich eine Ausſöhnung der religiöſen Geſchichtsbetrachtung mit der naturaliſtiſchen erreicht? iſt dem Evangelium freie Bahn gemacht innerhalb der modernen Welt? — Die Intereſſen des modernen Naturalismus ſind gewahrt, wenn der Hintergrund der reproduzierten Gedanken eine pantheiſtiſche Weltanſchauung bildet. Allein daß dann chriſt-

licher Religioſität ihre notwendigſten Vorausſetzungen entzogen ſind, braucht hier nicht bewieſen zu werden. — Iſt's der perſönliche Gott, an den man denkt, ſo liegt ein wirklicher Ausgleich naturaliſtiſcher und religiöſer Intereſſen vor, ein Ausgleich, der für den Bereich des phyſiſchen Geſchehens dem Naturalismus ſein Recht läßt, für das Gebiet des geiſtigen Lebens aber einen revera ſupranaturalen Einſchlag in das natürliche Geſchehen anerkennt. Je nach der Ausdehnung, die man dieſem Einſchlage gibt, wird durch dieſe Theorie, wenn auch nicht für das genuine Evangelium der Reformation, ſo doch für eine moderniſierende Umdeutung desſelben Raum geſchafft. Und wo bei ſolcher Umdeutung der abſchließende Charakter der Gottesoffenbarung in Chriſto zu ſeinem Recht kommt, wo der Glaube an die remissio propter Christum und das Vertrauen auf die erſt durch ſeine Überwindung des Todes uns eröffnete Hoffnung des ewigen Lebens in den Herzen lebt, da liegt's mir gewiß fern, das Plus feſtgehaltener bibliſcher Gedanken, das ich habe, den in Betracht kommenden Perſonen als ein Minus ihres perſönlichen Chriſtentums anzurechnen. Allein für die Frage, ob das Evangelium der Reformation veraltet ſei, ergäbe ſich, wenn dieſe Löſung der Schwierigkeiten die einzig mögliche wäre, als Antwort doch nur ein durch ein halbes Ja gedämpftes Nein. Denn zum Evangelium der Reformation gehört ein voller tönendes „Chriſt iſt erſtanden“ unzweifelhaft hinzu. Überdies ſcheint mir auch die Poſition eines ſo moderniſierten Evangeliums innerhalb der modernen Welt eine recht angreifbare zu bleiben. Der auch den modernen Menſchen inſtinktiv imponierende Zuſammenhang mit dem Glauben, dem credere der Väter iſt gelockert, ohne daß dieſe Schwächung der Poſition durch wiſſenſchaftliche Unangreifbarkeit ausgeglichen wäre. Von links wird man ſagen, der Supranaturalismus auf geiſtigem Gebiet ſei ebenſo irrational, ebenſo haltlos als der den Naturgeſetzen des phyſiſchen Lebens widerſprechende; und von rechts kann man meines Erachtens mit Recht einwenden, die Proſkription des Supranaturalismus auf dem Gebiet des phyſiſchen Geſchehens ſei neben der Verwerfung des Naturalismus auf dem geiſtigen Gebiet eine Inkonſequenz. Sollten nicht auch hier Verbindungslinien laufen

können von dieſem Gebiet zu jenem? Und wer will dieſen Linien abſtecken, wie weit ſie laufen dürfen? Was wiſſen wir denn von den Beziehungen zwiſchen dem Geiſtigen und dem Leiblichen! Und hier iſt das Geiſtige, um deſſen eventuelles Hineinwirken ins Phyſiſche es ſich handelt, das Göttliche!

Weder auf dieſen noch auf irgendeinen andern Verſuch einer Ausſöhnung der religiöſen Geſchichtsbetrachtung mit der naturaliſtiſchen gründe ich die Zuverſicht, daß das alte Evangelium auch für unſere Zeit ſein Salz noch nicht verloren hat.

Aber auch nicht auf die Theſe, daß naturaliſtiſche und religiöſe Geſchichtsbetrachtung ſchiedlich-friedlich ſo nebeneinander hergehen könnten, daß die eine im Bereich des Glaubens, die andere in der Wiſſenſchaft allein regiere. Auf der einen der beiden Seiten, auf der Seite der Wiſſenſchaft, kann es und muß es freilich, wie ich meine, bei einem Nebeneinander dieſer Anſchauungen bleiben. Es muß dabei bleiben. Denn die Geſchichtswiſſenſchaft kann die religiöſe Geſchichtsbetrachtung nicht in ſich aufnehmen; Glauben und Wiſſen ſind verſchiedene Dinge. Auch wir Chriſten müſſen in der wiſſenſchaftlichen hiſtoriſchen Arbeit bei dem empiriſch Konſtatierbaren uns beruhigen, Gottes Eingreifen kann nicht als ein Faktor des empiriſch-konſtatierbaren Geſchehens in die geſchichtliche Darſtellung eingeführt werden. Und es kann bei dem Nebeneinander bleiben. Denn ſelbſt die konſequenteſte methodiſch-naturaliſtiſche Geſchichtswiſſenſchaft braucht dem Glauben nicht zu nahe zu treten; ſie kann neben ſich ſupranaturaliſtiſcher religiöſer Geſchichtsbetrachtung Raum laſſen, wenn ſie gewiſſenhaft genug iſt, ihr Unvermögen zur Feſtſtellung des Einſt-Wirklichen da anzuerkennen, wo ihre Methode nicht ausreicht. — Auf der anderen Seite aber, auf der Seite des Glaubens, kann das Nebeneinander meines Erachtens nicht der Weisheit letzter Schluß ſein. Es iſt ja freilich nicht ganz unrichtig, daß es für den Glauben an ſich gleichgültig iſt, wie Gott, der Herr, in der Geſchichte und in der Gegenwart als der ſouveräne Herr der Natur ſich bewieſen hat und beweiſt: ob durch ein Handeln, wie wir's ſtets in dieſer Welt beobachten, oder in einer Weiſe, die analogielos iſt. Es iſt auch denkbar, daß ein an Abſtraktionen gewöhntes Denken es fertig

Digitized by Google

bringe, bei der religiöſen Beurteilung der Perſon des geſchichtlichen Jeſus jede Reflexion auf die Frage nach der natürlichen Erklärbarkeit oder Unerklärlichkeit dieſer geſchichtlichen Erſcheinung fernzuhalten. Allein ein Zwiefaches macht es dennoch unmöglich, daß die religiöſe Geſchichtsbetrachtung das Dilemma zwiſchen Naturalismus und Supranaturalismus ignoriere. Zunächſt das Verlangen des Menſchen nach einer einheitlichen Weltanſchauung. Für uns im Abſtrahieren geübte Menſchen iſt freilich die Einheitlichkeit unſerer Weltanſchauung dadurch nicht bedroht, daß wir die methodiſch-naturaliſtiſche Geſchichtsforſchung ihre Wege neben der religiöſen Geſchichtsbeurteilung gehen laſſen. Denn für uns handelt ſich's in der Geſchichte um das, was von dem Einſt-Wirklichen wiſſenſchaftlich erkennbar iſt. Für den Laien aber hat die Geſchichte eine andere Bedeutung. Ihm gehört zur Geſchichte alles, was er — gleichviel, welcher Erkenntnisgrund ihn beſtimmt — als wirklich geſchehen annimmt; ſeine Geſchichtsbetrachtung iſt entweder dogmatiſch naturaliſtiſch, oder ſupranaturaliſtiſch. Schon deshalb iſt's für die Theologie unmöglich, daß ſie der geſchichtlichen Erſcheinung Jeſu gegenüber bei dem Nebeneinander der religiöſen Geſchichtsbetrachtung und der methodiſch-naturaliſtiſchen Geſchichtsforſchung bleibe. Sie muß anerkennen, daß die religiöſe Geſchichtsbeurteilung der Rahmen der einheitlichen perſönlichen Geſchichtsauffaſſung werden, daher mit der Frage des Naturalismus und Supranaturalismus ſich auseinanderſetzen muß. Der pflichtmäßigen Zurückhaltung der methodiſch-naturaliſtiſchen Geſchichtsforſchung gegenüber dem, was ihre Methode nicht verrechnen kann, entſpricht ein berechtigtes Übergreifen der religiöſen Geſchichtsbetrachtung in das Gebiet der Feſtſtellung des Einſt-Wirklichen. — Dazu kommt ein Zweites. Wenn es die Abſtraktion auch fertig brächte, der geſchichtlichen Erſcheinung Jeſu gegenüber die Reflexion auf die Erklärbarkeit oder Unerklärlichkeit derſelben fernzuhalten, gegenüber dem Evangelium von dem auferſtandenen Herrn iſt ſolche Zurückhaltung unmöglich: hier iſt die Stellung zu einer vom Evangelium vorausgeſetzten Tatſache von der Stellungnahme zur Frage des Naturalismus und Supranaturalismus ſchlechterdings unabtrennbar. Und

Digitized by Google

ich meine, dieſer Anſtoß für den modernen Menſchen iſt non sine numine uns hier in den Weg gelegt: da kann's auch der Blödeſte ſehen, daß es im Chriſtenglauben um Dinge ſich handelt, die hinausliegen über die Natur, die uns feſſelt. Soll der Glaube uns zu „ganz freien Herren" machen, wie Luther ſagt, ſo muß er uns auch die Bürgſchaft dafür geben, daß wir frei werden von dem natürlichen Geſetze des Todes und all den anderen uns hier knechtenden Geſetzen dieſer Welt der Vergänglichkeit. Wenn man dies feſthält ohne den Glauben an Jeſu leibliche Auferſtehung, ſo ſchiebt man die Erweiſung der Macht Gottes über die Natur nur weiter zurück, hinein in ein Gebiet, da uns die Möglichkeit, die Dinge uns vorzuſtellen, noch völliger entſchwindet als gegenüber der leiblichen Auferſtehung. Sich der Anerkennung der Macht Gottes über die Natur und ihre Geſetze ganz zu entziehen, das wird der Glaube an den lebendigen Gott nicht fertig bringen.

Damit bin ich zu der poſitiven Behauptung gekommen, es ſei berechtigt, zu hoffen, daß der Perſon Jeſu gegenüber auch dem modernen Menſchen die Notwendigkeit einer klaren Entſcheidung für den Supranaturalismus einleuchten werde. Von verſchiedenen Seiten aus läßt dieſe Hoffnung ſich rechtfertigen: von den Berichten aus, die wir über Jeſu Taten und Erfahrniſſe, inſonderheit über ſeine Auferweckung beſitzen; von dem Chriſtusglauben aus, der ſeit den Tagen der Apoſtel ſeine überweltliche Kraft an vielen Tauſenden bewieſen hat; endlich auf Grund deſſen, was wir von Jeſu Selbſtbewußtſein wiſſen. Was ich über die Auferſtehungsberichte an anderem Orte ausgeführt habe [1]), will ich hier nicht wiederholen. Das an zweiter Stelle genannte Zeugnis des Glaubens der Vergangenheit kann nur gefühlsmäßigen Eindruck machen. Ich beſchränke mich deshalb hier auf das dritte Argument, das überdies das ſtärkſte iſt. Die naturaliſtiſche Geſchichtsbetrachtung kennt nur Menſchen, deren Perſönlichkeit dem Zuſammenwirken ihrer geſetzmäßig entſtandenen Anlagen und ihren gleichfalls nur

---

1) „Die Auferſtehungsberichte und ihr Wert." Hefte zur „Chriſtlichen Welt" Nr. 33. Leipzig 1898.

Digitized by Google

natürlich bedingten Lebenserfahrungen entſtammt. Die geſetzmäßige Entſtehung der Anlagen, die natürliche Bedingtheit der Lebenserfahrungen bringt eine zeitliche Begrenztheit der Bedeutung der betreffenden Perſon mit ſich. Naturaliſtiſche Geſchichtsbetrachtung iſt vom Relativismus untrennbar. — Daß Jeſus ſich eine über dieſe Grenzen hinausgehende Bedeutung für die Menſchheit zugeſchrieben hat, beweiſt ſchon der Meſſiastitel, den er für ſich in Anſpruch genommen hat; und eine ganze Reihe überlieferter Jeſusworte — Matth. 5, 22. 26. 28; 10, 24. 37. 40; 11, 20ff. 27; 12, 30; 13, 16f.; 16, 17; 18, 11; 20. 28; 25, 35ff.; 26, 28 vgl. Jerem. 31, 31ff.; 26, 64; Luk. 9, 26. 55f.; 11, 22; 12, 49; und viele Stellen im Evang. Joh. —, die man unmöglich ſämtlich für ſpätere Fiktionen halten kann, beweiſen das gleiche. Mithin iſt Jeſus entweder ein in Selbſtbetrug befangener Schwärmer geweſen, oder er war mehr als ein Glied in der Kette der natürlich bedingten menſchlichen Geiſtesgeſchichte. Das iſt das Dilemma, vor das man der Perſon Jeſu gegenüber geſtellt iſt: man hat nur die Wahl zwiſchen einem Relativismus, der ihn Lügen ſtraft, und klarer Entſcheidung für den Supranaturalismus. Und deshalb wird, wenn wir nur recht treulich unſeren Zeitgenoſſen Chriſtum vor die Augen malen, wie Paulus es von ſich gegenüber den Galatern ſagt (3, 1), wie ich glaube, auch dem modernen Menſchen ſich die Unmöglichkeit aufdrängen, Jeſu Perſon naturaliſtiſch zu verrechnen. Hat aber der allmächtige Gott in jener Zeit der Geſchichte unſerer kleinen Erde in übernatürlicher Weiſe hineingegriffen in die Menſchheitsentwicklung, wer will dann ſeine Einwirkung auf das pſychiſche Gebiet beſchränken! Ein von der Kette der natürlichen Urſachen nicht umſchloſſenes Eingreifen des ewigen Gottes in die Menſchheitsentwicklung transſzendiert ſo ſehr alle natürliche Erfahrung, daß da, wo wir es anzunehmen haben, all unſere nur auf der natürlichen Erfahrung ruhenden Verſtandesargumente unzureichend ſind. — Auf die Details der ſupranaturaliſtiſchen Beurteilung der Perſon Chriſti brauche ich nicht weiter einzugehen. Denn wo der Perſon Jeſu gegenüber eine klare Entſcheidung für den Supranaturalismus ſich aufgedrängt hat, da wird der Glaube in Jeſu menſchlichem Perſonleben die abſchlie-

Digitized by Google

ßende Gottesoffenbarung anzuerkennen ſich nicht ſcheuen. Und daß dieſe Schätzung der Perſon Chriſti im Namen der hiſtoriſch-exegetiſchen Wiſſenſchaft nicht als „nur nachapoſtoliſch“ angefochten werden kann, glaube ich als hier anerkannt vorausſetzen zu dürfen. Anderſeits würde es mir wenig Eindruck machen, wenn von rechts her dieſe Wertung der Perſon Jeſu als ungenügend bezeichnet werden ſollte. Ich habe ganz abſichtlich im Eingange bei der Definition des alten Evangeliums jede altdogmatiſche chriſtologiſche Formel vermieden. Denn wo die Erkenntnis einzieht, daß in Jeſu menſchlichem Perſonleben der ewige Gott ſelbſt der Welt ſich offenbart hat, da kann das Evangelium verſtanden werden; und wo dieſe Selbſtoffenbarung Gottes im Glauben an die remissio peccatorum propter Christum aufgenommen wird, da iſt das Evangelium verſtanden, und da gilt, was die Apologie ſagt (88, 33): quaerere apud Christum remissionem peccatorum, est summus cultus Christi; nihil possumus majus tribuere Christo. Gerade unſere Zeit kann uns dazu anleiten, daß wir hier lernen über große Dinge groß zu denken. In der Vergangenheit, der ſupranaturaliſtiſche Weltanſchauung ſelbſtverſtändlich war, bedurfte es der dogmatiſchen Formeln der Tradition, um die Bedeutung der Perſon Jeſu den Propheten gegenüber ſicherzuſtellen; es bedarf ihrer noch heute, weil die naiv ſupranaturaliſtiſche Geſchichtsbetrachtung glücklicherweiſe durch moderne Gedanken im Volke noch nicht ganz aus dem Felde geſchlagen iſt; es bedarf ihrer auch deshalb, damit allen pantheiſtiſchen Umdeutungen der Gottesoffenbarung in Chriſto ein Riegel vorgeſchoben wird. Wirklich modernes Denken aber wird empfinden, daß der Rubikon überſchritten iſt, wo ohne naturaliſtiſche Klauſeln in der Perſon Jeſu eine Selbſtoffenbarung Gottes anerkannt iſt. Alle weiteren chriſtologiſchen Formeln haben für wahrhaft modernes Denken nicht mehr Irrationalität als dieſe Anerkennung; und zu ſupranaturaliſtiſcher Beurteilung der Propheten und der geſamten Geſchichte wird modernes Denken erſt von der Perſon Jeſu aus gelangen. Mein Thema erfordert deshalb nicht, daß ich auf die Frage, in welchem Umfange die alten chriſtologiſchen Formeln aufrecht erhalten werden können, hier näher eingehe.

Digitized by Google

Doch muß ich noch einem Einwande begegnen. Leſſing ſchrieb am 9. Januar 1771 an Mendelsſohn (Hempel 20, 1, S. 400), er fürchte zwar, daß er, indem er gewiſſe Vorurteile weggeworfen habe, ein wenig zuviel weggeworfen habe, das er werde wieder holen müſſen, doch habe ihn bisher die Furcht verhindert, „nach und nach wieder den ganzen Unrat ins Haus zu ſchleppen". Ähnlich denken nicht wenige moderne Menſchen, nicht wenige moderne Theologen. Gebe ich, ſo ſagt man, an einer Stelle dem Supranaturalismus recht, ſo muß ich die geſamte altſupranaturaliſtiſche Anſchauung mit all den unglaublichen Wundergeſchichten, die ſie nach der Schrift als Tatſachen ſtatuiert, wieder als berechtigt anerkennen; und das darf ich gewiſſenshalber nicht tun. Der Einwand hat wenig Recht. Es iſt ja leider wahr: viele machen's ſo wie die, welche dieſen Einwand erheben, es nicht gemacht wiſſen wollen. So entſteht gar oft das, was man moderne Orthodoxie nennt. Da gilt dann, was Leſſing bald nach den angeführten Worten ſagt: „Für viele iſt das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo ſie des Nachdenkens müde geworden ſind." Man ſoll des Nachdenkens an dieſer Stelle nicht müde werden. Ein ſupranaturales Geſchehen läßt ſich nur dann mit Zuverſicht annehmen, wenn man zwingende Gründe dafür hat. So kann man „die Kraft der Auferſtehung Chriſti" (Philipp. 3, 10) erfahren. Allen anderen Wundern gegenüber, die von Jeſu erzählt werden, iſt eine innerliche Vergewiſſerung derſelben unmöglich. Freilich wird es gelten, wo man wirklich ſupranaturaliſtiſch denkt: der Glaube traut dem Herrn dergleichen zu. Aber das einzelne Wunder als ſolches kann nie Gegenſtand des Glaubens werden, „über den man tauſendmal ſtürbe", ſelbſt wenn gegen die Glaubwürdigkeit des Berichteten kein Bedenken vorliegt. Und wo ſolche Bedenken nicht in Abrede geſtellt werden können, da iſt's nicht „ungläubig", die Geſchichtlichkeit des Berichteten aufzugeben. Man kann in der Gegenwart nicht zurückkehren zu dem Standpunkt einer Zeit, welche hiſtoriſche Kritik noch nicht kannte. Man ſoll es nicht, weil das wiſſenſchaftliche Gewiſſen es nicht leidet. Man braucht es nicht, weil der Glaube nur auf dem Evangelium fußt. Ja, die aus

Digitized by Google

dem Glauben geborene Freiheit muß dagegen proteſtieren, daß der Glaube an geſchichtliche, und ſeien es ſelbſt bibliſche, Traditionen gebunden wird, die für das Heil irrelevant ſind.

Man wird auf ſeiten der Orthodoxie dem vielleicht entgegenhalten, die Kritik würde erträglich ſein, wenn ſie wirklich ſtets mit rechtem Glauben beiſammen ſei. Die Kritik des Unglaubens aber — und wer wird leugnen, daß es die gibt! — müſſe mit aller Macht zurückgedrängt werden. Wer das Evangelium lieb habe, müſſe ſich mit allen Gleichgeſinnten zu dieſem Zweck verbinden. Im Sinne des Evangeliums iſt das nicht gedacht. Das Evangelium trägt ſeine Bewährung in ſich ſelbſt, ſagt Zwingli in ſeinen Theſen von 1523; es bedarf keines Machtſchutzes. Solo verbo hat Luther kämpfen wollen. So ſoll's noch heute ſein. Doch iſt dieſe Frage gar nicht akut. Denn nicht einmal der Papſt bringt's fertig, die Kritik des Unglaubens außerhalb ſeiner Kirche zu unterdrücken. Akut iſt nur die Frage, wieweit zu kirchlicher Mitarbeit herangezogen werden dürfe, wer von der Kritik des Unglaubens affiziert zu ſein ſcheint. Aber auch dieſer Frage gegenüber läßt uns das Evangelium der Reformation nicht ohne Weiſung. Glaube an das Evangelium läßt ſich nicht an Lehrparagraphen meſſen; er iſt ein gar innerliches Ding. Wo iſt die Grenze zwiſchen werdendem Glauben und Unglauben? Und weiter: Gottes Wort iſt's, das wirkt, nicht der Glaube der Prediger. Drum ziemt's der Kirche des Evangeliums, daß man jeden mitarbeiten laſſe, der in dem Maß ſeiner Erkenntnis dazu mithelfen will, daß dem Evangelium Bahn gemacht werde in unſerm Volk. Ich will damit nicht leugnen, daß es eine Grenze des Duldens gibt; ſie iſt ſchon mit angedeutet. Und das will ich ausdrücklich ſagen, daß es mir unmöglich erſcheint, in allen Fällen das Urteil darüber, ob jemand mit ſeiner Arbeit noch dem Evangelium diene, nur ihm ſelbſt ins Gewiſſen zu ſchieben. Für die ordentliche Lehrtätigkeit von uns Profeſſoren wird's freilich dabei wohl ſein Bewenden haben müſſen. Denn man muß auch den Schein meiden, als bedürfe das Evangelium eines Machtſchutzes gegen die Wiſſenſchaft; und alle Repreſſalien ſind überdies wirkungslos. Denn was nützt es, wenn man die Profeſſoren nötigen wollte, in eine

andere Fakultät überzugehen oder abzudanken? Ihre Feder kann man nicht töten. David Friedrich Strauß iſt durch die Ausſchließung von der Profeſſur nicht einflußloſer, ſondern nur verbitterter geworden. Doch gegenüber den amtlichen Dienern der Kirche haben die Kirchenregimenter, bei der Frage gemeinſamen kirchlichen Zuſammenarbeitens haben alle einzelnen die Pflicht, die Grenzen abzuſtecken, innerhalb deren ein Vertrauen auf erſprießliche Mitwirkung anderer ihnen möglich erſcheint. Daß dieſe Grenze zu weit oder zu eng gezogen ſei, wenn man ſie da zieht, wo ein poſitives Intereſſe für das Evangelium der Reformation nicht mehr zu finden iſt, wo man ihm den Weg verbaut, anſtatt ihn zu ebnen, davon kann ich mich jetzt ebenſowenig als vor zwölf Jahren überzeugen.

So bleibe ich dabei: das Programm unſerer Probenummer iſt noch heute nicht veraltet. Ja, je wirrer die Gegenwart wird, deſto feſter iſt bei mir die Überzeugung geworden: das iſt's, was der evangeliſchen Kirche der Gegenwart nottut, daß ihre Theologen ſich ſammeln um das Panier nicht der Aufklärung, nicht der Tradition, ſondern des Evangeliums der Reformation. Noch haben wir's nicht erlebt in der evangeliſchen Kirche, daß eine ſtarke Gruppe ernſter Männer lediglich auf dieſem Boden zu gemeinſamem Wirken ſich verband. Wo das Evangelium war, hat's nur zu oft mit unhaltbaren Repriſtinationsideen oder wenigſtens mit vielem naiv feſtgehaltenen traditionellen Ballaſt ſich verbunden; wo die Wiſſenſchaft war, hat's ebenſo oft an poſitivem Intereſſe für das Evangelium der Reformation gefehlt. Man halte mir nicht unſere kirchlichen Mittelparteien im letzten halben Jahrhundert entgegen. Einzelne aus dieſen Gruppen ſtanden und ſtehen auf dem Standpunkt, der mir der ideale zu ſein ſcheint. Aber eine große Zahl ihrer Mitglieder war und iſt entweder traditionaliſtiſch mehr gebunden oder auf Koſten des religiöſen Intereſſes in höherem Grade äſthetiſch, politiſch liberal oder kirchenpolitiſch intereſſiert, als wünſchenswert iſt. Ein rundes und ehrliches, die ganze Perſon einſetzendes Eintreten für das Evangelium der Reformation und zugleich gegen allen faulen Traditionalismus würde, ſo meine ich, größere Ausſicht auf Erfolg haben, als unſere ver-

Digitized by Google

alteten Mittelparteien je hatten, geſchweige denn jetzt haben. — Und wenn der Fahne in der Gegenwart der Sieg nicht zuteil würde, — er kann der Zukunft vorbehalten ſein! Und es hebt doch den einzelnen, unter dieſer Fahne zu ſtehen. Da braucht man nicht vom Staate und ſeiner Macht, nicht durch Zeitſchriften und Paſtoralkonferenzen, aber auch nicht vom Beifall der religiös unintereſſierten Wiſſenſchaft oder von der Zuſtimmung der aufgeklärten Zeitungen und Salons ſich die Sicherheit ſeiner Poſition garantieren zu laſſen: da ſteht man auf dem Grunde, der von höherer Hand gelegt iſt, ſicher für Zeit und Ewigkeit, frei nach links und nach rechts, frei nach oben und unten.

Sollte die „Chriſtliche Welt“ dieſe Gedanken für einen überholten Jugendtraum halten, ſo wäre dies mir und, ich weiß es, vielen anderen ein Schmerz, aber kein Signal zur Änderung unſerer Marſchroute. Ich würde nur mit Bedauern an einem neuen Beiſpiele beſtätigt ſehen, daß ein Wirken in weiterem Rahmen, je bunter die Gegenwart wird, deſto ſchwieriger wird; und würde damit mich tröſten, daß, was von uns gefordert wird, nicht eine Mobilmachung im großen iſt, ſondern die Treue im kleinen, im engen Rahmen des nächſten Berufes.

4.

Spalatiniana.

Mitgeteilt von

Dr. Georg Berbig, Pfarrer zu Neuſtadt bei Coburg.

(Schluß [1]).)

XLVIII.

Erasmus an Spalatin.

(Cfr. Epp. Erasm. Basil. 1529.)

Deutſch, von Spalatin überſetzt für den Kurfürſten.

(12. März 1523.)

Die Selickeit. Es iſt zwiſchen Dir und mir keyn uneynickeit furgefallen, Sonder was geſcheen iſt, das iſt ungeferlich geſcheen. Iſt auch unſer freuntſchaft nicht von noten geweſt. Hat auch dem Evangelio nichts zugetragen, welchs ich meyner art nach meins vermogens tunlicher fordere, denn villeicht etliche meynen. Wir traybaen ein ſachen, aber die arbeyt ſeind ungleich. Und wolt Gott das es alles Chriſtus zu ſeinem preyſe werde. Dann daran leigt unſer Selickeit. Von des Luthern geiſt hab ich nye dürn urteilen, aber ich hab offt beſorgt, ſo groſſe menſchen der hoffart und ſo große frecheit zuſchelten mochten dem Ewangelio, das glückſeliglich wider aufwechſt ſchaden zufügen. Was iſt ſo groſſer beßerung von noten geweſt wider den Konyg von Engellandt? den frummſten Fürſten diſer zeit? Es ſey fern von mir der verdacht der ſchmeichlerey. Ich hab nichts von im, ſo beger ich nichts von ihm. Er hat gedrungen geſchrieben und hats dafür gehalten die ſach ſey gantz heilig. Hats dafür geacht der Luther ſey das allerböſt thier, und iſt von dem überredt worden, von welchen nicht wunder iſt, das ein konyg betrogen wird. Dann ich geb nu nach, das er betrogen ſey worden. So nun der Luther ſein gemüth gegrüſſt hett, das warlich Chriſtlich iſt, ſo er im von hertzen die ſcheldtwort vergeben hett, die der Konyg nicht

1) Vgl. Jahrgang 1907, Heft 4, S. 513 ff., und 1908, Heft 1, S. 27 ff.

Digitized by Google

wider den Luther, ſondern wider den, ſo er überredt für ein ſolchen gehalten, geſchrieben, ſo er on beleidigung konyglicher wird (Würde) mit argumenten ſtarck, vleiſſig und lautter geantwort hett, ſo hett er wider (nicht?) ein ſo großen fürſten wider in bewegt, noch ſo vil Leut im abfellig gemachet. Und wollt Gott das er noch ſanfftmütiger würd, Aber was iſt das für ein Vorred, mit welcher er des Melanchthon Verzeichnus lobet? Wievil Hoffart hat ſie! Ich forcht des Luthers nit, ſondern zwee Ding bewegen mich. Wenn der Luther ſollt zu poden geen, ſo würd wider kein Gott noch kein Menſch mit den München kunnen auff kummen. Folgend ſo kan der Luther nicht umbenommen on das es vergee dann mit im ein groſſer teyl der Ewangeliſchen lautterkeit. Ich hab ſeiner ſendbrief eynen zu den freunden wider mich geſehn, der viel Bitterkeit in ſich hat. Ich weiß das etlich ſind die den Mann reitzen. Aber das war ein Evangeliſche clugheit geweſt, das man von mir und wider mich keyn urteyl geſprochen hett, man thett denn zuvor die warheit erfaren. Wenn ich nach weltlichen Dingen trachteth, ſo wolt ich nichts ſerer wünſchen denn das er zuſampt den ſeinen aufs allerbitterſt wider mich ſchribe. Aber die ſach wirts ſelbs erweiſen, wie gar ich nichts dergleichen nicht fürhabe. Wolt ich wider das Evangelium gehandelt haben, ſo hett ich itzo guldenberge. Domit ich aber ſolchs nicht thetth, hab ich allerley gelieden. Des Luthern freunde bedencken wenig in vil ſachen, was zuthun von noten ſey. So folgen ſie auch keynem rat. Ich wolt dem Luthern ſelbs ſchreiben, wo ich die Arbeyt nicht vergeblich thun und doch darneben mein ſchaden und far treiben würd. Darum allein bitt ich Chriſtum, das er wolle unſer unbedachtickeit und torheit zu ſeinem Lobe wenden. Ich wollt auch zu euch kummen, wenn der weg nicht ſo groß were. So leydeth mein krankheit ſchier gar keyn reyſe. Ich bitt dich, du wolleſt mich unſerm Gnedigſten Hern dem durchleuchtigſten Churfürſten zu Sachſen mit vleis bevelen, mit den C. G. ich ein ſehr groß und hertzlichs mitleiden trage. Gehab dich wol. Geben zu Baſel, den nechſten tag vor Sant Gregorientag. Donnerstag nach Oculi Anno Dmi 1523. Erasmus.

Digitized by Google

XLIX.

Die eylff artickel derhalben Heinrich Vos Auguſtiner zu Brüſſel iſt verbrannt worden.

(1523.)

Lateiniſch und in deutſcher Überſetzung von Spalatin.

I.

Nyemant iſt pflichtig aus Bebſtlichem oder kayſerlichem gebot ſich der leſung des Luthern bücher zuenthalden, wenn ſie in dem mer gebieten denn der geiſt erfordert.

II.

Des Luthern bücher beweiſen die Evangeliſch warheit mehr und reyner denn die andern ſchrifften der Lerer.

III.

Es ſein etlich artickel in des Babſts Leo bullen verdampt, die doch warhafftig ſein.

IV.

Alle chriſtliche menſchen ſein vor Gott prieſter und mugen die ſünde vergeben, die den nechſten kunnen brüderlich treffen.

V.

Es iſt nicht in gotlichen Rechten vorfaſſeth, jha auch kein gebot das man alle totſunde dem menſchen beichten ſoll.

VI.

Under den ſiben ſacramenten der criſtlichen Kirchen ſeind ir vier von den Menſchen ausgeſetzt worden, die man auch als für Nicht=ſacrament mag underwegen laſſen.

VII.

Es kan wider Babſt noch Biſchoff noch ein ander geiſtlich prelat jemants zu dem verpflichten, das im gotlichen Rechten nicht vorfaſſeth iſt. Alſo das der übertreten todlich ſündigen ſolt. Als nemlich die viertzig tag über zufaſten, die feyertag zu halden. Es wird denn der Rechſt darburch geergert.

VIII.

Chriſtus wirkt in und durch die menſchen alle gute werck, alſo das der menſch nichts wircklich wircketh, ſonder leideth allein das Chriſtus in im wircketh, als in eynem rüſtzceuck.

Digitized by Google

IX.

Der Babſt iſt nicht ein ſtathalder Chriſti, als ein nachkommen Petri. Er iſt auch nicht von Chriſto über alle Kirchen der gantzen welt geſetzt worden.

X.

Alle ewige gelübdnuſſ auſſerhalb Chriſtus lere geſcheen, als der cloſterleut gelubdnuſſ, ſeind unweiſſlich geſcheen und aus unwiſſenheit der Chriſtlichen freyheit. Und ſeind derhalben unbündig.

XI.

Ein warhafftig und Criſtlich Glaub kan nicht abgeſundert werden von der Lieb.

L.

Ein untertenigs Bedencken von den furgenummen Newerung mit den Cerimonien pp.

(1523.)

[Ex Sp. autogr. in tabul. Vimar. Reg. O. p. 106. OO. Nr. 4. — Vgl. dazu J. Jonas' Bedenken: de corrigendis cerimoniis. Kappens kl. Nachl. II, S. 590 ff.]

Gottes gnad, Frid und barmbhertzigkeit zuuor. Gnedigſter Her. Auf E. C. G. beuelh auf wege zugedenken, was in diſen manchfeldigen veränderung mit der Meſſen und anderer Cerimonien in diſen wenig Jaren fürgefallen, zuthun wär, wiewol ich mich diſen dingen als der wenigſt zugering acht, ſo hab ich mich dennoch mit Gottes hulf umb gehorſambs willen in der torheyt undterſtanden, die E. C. G. ich unterteniglich bitt, gnädiglich zuuermercken.

Erſtlich will von noten ſein, Gott den Ewigen mit ernſt im geiſt und warheit zubitten, uns ſein Ewigs warhafftigs und gebenedeyts wort, auch ſein gotlich gnad zu diſen und andern ſachen gnädiglich zuvorleihen, domit darinn von uns Obern und nidern ſtandes nichts anders furgenumen und gehandelt werd, denn was Gottes will iſt und zu ſeyner ere und Dienſt und gemeynem nutz und heyl der gantzen Criſtlichen Kirchen furderlich iſt und allein die lieb Gottes und des nächſten geſucht werd. Dann ſolt man

on anruffung gotlicher hulff und gnaden in diſen groſſen ſachen ichts furnemen, ſo wer zu beſorgen, Gott hett uns auch mit diſem ſeynem ernſthafftigen erſchrecklichen ſpruch Eſaia am 30 Cap. nicht weniger denn den Juden gedraweth, da er ſagt: Wee euch ir abtrūnige kinder, das ir habt ratſchläge gemacht und nicht aus mir und das ir habt gewürkt und nicht durch mein geiſt, das ir ſünd über Sünde hauffeth etc.

Zum andern ſo hielts ich für gut, das man der Univerſitett zu Wittenberg ſchrieb und befehl, den dingen mit vleis nachzutrachten und ein gemeynen Ratſchlag durch ein ordentlichen Ausſchuſſ zuſtellen, was in diſen ſachen, wo beſchwerung fürfallen würden, ſolt dagegen furgewendt werden.

Auch ir bedenken anzuzeigen, welcher geſtalt die überflüſſige und uncriſtliche Cerimonien abgethan und was beſſers in dem gotlichen wort naher und gemeſer ſolt und mocht aufgericht werden, mit angehefſter beweiſung der gotlichen ſchrift bey einem jeden artickel.

Und das diſſ alles in guter ſtillung und groſſem geheym bey Jren eynes Jeden pflichten domit er E. C. G. bewandt halten ſolt.

Zum dritten ſolt nicht boſſ ſein das ein gemeiner bevelh auſſgieng ſich in keyn uncriſtliche veränderung und Newerung mit den Cerimonien zugeben, Sondern alle ding mit und in Gottes forcht, domit man nyemants ergert noch beſchwert, zuhandeln. Denn es iſt nicht genug das man das boſſ auſſrodeth, ſonder man muſſ auch ein beſſers wider pflantzen, Sonſt war es heuer wie im vorigen Jar. Alſo thet Chriſtus unſer herr und Seligmacher anderswo und Mathei am ſechſten, dann er lieſſ ſich nicht benugen das er der Gleiſſner frummikeit und gerechtickeit zu boden geſtoſſen hett, ſondern lerneth auch ſo bald darauf warinn die warhafftig gerechtickeit der waren Criſten ſtünde.

Zum vierden ſo ſolt nicht boſſ ſein, die priſter in keyn weg zu den Meſſen wider iren willen zuhalten, ſondern dieſelben wie ein Jder durch Gottes Geiſt gerürt wirt laſſen geen. Und wenn man ſich kunt überwinden, mocht villeicht bey vilen ergernuſſ verhuten, wenn man nicht teglich lieſſ Meſſ halten.

Digitized by Google

Angeſehen das je nu an tag kumen iſt das wider in diſen noch andern Cerimonien, jha in keynen wercken auf erden und in keyner heilikeit das heyl und die ſelickeit ſteeth, ſondern allein in dem Glauben an Chriſtum, das er für uns geliten und geſtorben iſt. Wie denn er ſelbs ſagt Mathei 26, Marci 14 und Lucae 22: Das iſt mein leib der fur euch dargeben wirt. Item: das iſt mein blut, das New teſtament, das fur vil vergoſſen wirt zu vergebung der ſünde. Item Eſaia 53: Er iſt umb unſerer ungerechtickeit willen verwundt und umb unſer bosheit willen zeriben und zermalmth worden, S. Paul zu den Romern 4: Er iſt fur unſere ſünde geſtorben und von wegen unſer rechtfertigung widerumb erſtanden. Chriſtus unſer herr heiſſt auch darumb der Seligmacher oder heyland das er uns ſelig macht, Mathei 1, Luce 2, Johs 4 etc.

Sol nu eyn menſch umgen durch die Meſſe oder andere werck ſelig werden, ſo wer es wider die ere Gottes denn S. Paul ſchreibt zu den Galatern 2: Wenn der menſch aus den Wercken des Geſetz rechtfertig wirt, ſo iſt Chriſtus umbſonſt geſtorben.

Zum fünfften, weil ſo mancherley red geen, als ſolt man furhaben, weiſſ nicht was, ſich gegen E. C. G. zu unterſteen, das E. C. G. ſampt Irem brudern, meinem Gnedigen hern herzogen Hanſſen zu Sachſen etc. diſe beſchwerung in eyner Verſamlung iren Landtſchafften, Manſchafften und untertanen auf eynem tag hätten laſſen anzeigen, mit angehefſter begerung, E. C. und F. G. iren getrewen rat, was in diſen groſſen ſachen fürzunemen ſolt ſein, mitzuteylen.

Auch was ir bedencken wer wie man es mit der Meſſen beder geſtalt des hochwirdigen Sacraments und andern Cerimonien halten ſolt, weil ſich teglich ſo vil Newerung und veranderung begeben.

Nicht das E. C. und F. G. ſich deſſ wolten unterwinden, das villeicht der geiſtlickeit ſolt zuſteen, ſondern das die ding mit irem wiſſen und willen ſolten gehalten werden biſſ auf verbeſſerung eynes gemeynen Criſtlichen Conciliums.

Solt auch daran nit ligen ob wol vil einred von den prelaten und anderen geiſtlichen mocht geſcheen. Dann Gott mocht

ſein gnad geben das ir auch mer in erkentnuſſ irſelbs und beuor Chriſti komen und diſen ſachen auch geneigter würden, denn ſie bisher geweſt ſeind.

Doch alſo das ja das Evangelium frey, unverhindert und ungebunden bleibe, dann als S. Paul zu S. Timotheus ſpricht: Gottes Wort iſt nicht angebunden.

Zum ſechſten, wo etwas wider E. C. G. da Gott nach ſeinem gotlichen lob und willen vor ſey ſolt furgenumen werden, ſo hetten ſich des E. C. G. an ire Obern, auch Freunde und andere zu beclagen, das ſie unverhört, unverantwort und unüberwunden beſchwert wurden, Mit angehefftem erbieten, vor iren geordenten Richtern eynem Jeden, der E. C. G. beſchuldigen wolt, zu antworten, ungezweivelter hoffnung zu Gott es würd ſich im grund und warheit befinden, das E. C. G. nicht anders gehandelt hett und noch, denn eynem Criſtlichen menſchen gebürt und zimet, und das E. C. G. mit gotlicher hulff und gnaden gern alles das zuſchickung des gotlichen worts und dinſts, auch der liebe des nechſten und gemeynen Frids dinſtlich, ſo vil an ir, treulich furdern wolt.

Das ob Gott will, zu dem das nicht allein die Teutſchen, ſondern auch faſt alle Criſtliche Nation faſt gut wiſſen haben, wie und was E. C. G. bisher gehandelt, manchen frummen erbarn man bewegen würd, das für und neben E. C. G. zuthun, das ein criſtenlich menſch bey dem andern mit dem Werck thun und erzeigen ſoll.

Und iſt nit zuzweiveln, wo man in einem rechten glauben und ſtarken vertrawen zu Gott in diſen und andern ſachen ſteet, Gott werd dabey ſein und ſein gotliche gnad und hulff nicht abziehen. Alſo ſprach der konyg Joſaphath zu ſeynen Leuten Paralip. 2, 20: Glaubt an eurn Gott, ſo werdt ir ſicher ſeyn. Glaubt ſeinen propheten, ſo werden euch alle ding glückſeliglich ergeen.

Das auch mein Nerriſch bedencken iſt, das E. C. G. an ir Landtſchafften und leut ſollen laſſen gelangen, das hab ich urſach aus der heiligen ſchrifft Gottes aus zweyen vorgebildeten handlung, der eyne im Newen und die andere im alden teſtament ſteet.

Digitized by Google

Die erſt hat man im vierdten buch der konyge 23 und Paralip. 2, 34, do bey des frummen Gotsforchtigen konygs Joſias zeiten und regirung das buch Gottes gefunden war und durch die propheten angezeigt wart, das Gott das Jüdiſch volck ſtraffen würd darumb das ſie frembden Gottern geopfert hatten und auf ſie alle wort ſeynes geſetz treiben, das der konyg Joſias ſey mit allen mennern zu Juda und allen einwonern zu Hieruſalem, auch den priſtern und propheten und allem volck, groſſ und kleyn, in den Tempel Gottes kummen und hab daſelbſt Jnen das gantz geſetz Gottes geleſen und darnach alle unordenliche und unbillige gotts dinſt, heuſer und priſter abgethan und vertilgeth.

Die ander handlung iſt in den geſchichten der Apoſteln 15, dann als die Zeit etlich Jrrung furgefallen waren, ſpricht S. Lucas, beſchloſſen die Apoſteln, die Eldern und ganz criſtlich vorſamlung, S. Paul, S. Barnabas, und S. Judas Barſabas zu den brudern gin Antiochien mit ſchrifften zuſchicken etc.

Darauſſ man klerlich vermerckt das man im alden und Newen teſtament allezeit in ſolchen groſſen ſachen mit wiſſen und willen gemeyner vorſammlung gehandelt hat.

Und war freylich auch bey unſern Zeiten der ſicherſt weg. Dann ſolt von E. C. G. etwas on Jrer unterthanen bewilligung in diſen dingen furgenummen werden, ſo mocht es alleweg anfechtung und hinderung haben. Was aber mit irem wiſſen gehandelt würd Gott und ſeinem heiligen wort zu eren und der lieb des nächſten zu gut, do würd gewiſſ Gott ſelbs beyſein. Wie Chriſtus unſer herr ſagt Mathei 18: Jch ſag auch abermals, wenn nūr zween auf erden, worumb ſie wollen ainig werden, alles das ſie werden bitten, das wirt Jnen von meynem Vattern der im himel iſt widerfaren, dann wo zween oder drey in meinem namen bey einander ſein, doſelbſt bin ich mitten under Jnen.

Und ob man ſchon dorunder etwas mūß leiden, ſo hat man ſich doch zuvertroſten das Gott uns nichts deſter ungnediger ſey. Denn Gottes ſon ſelbs, Chriſtus unſer herr, wie er ſpricht Luce am letzten, muſſ leiden und alſo in die herrlichkeit ſeynes Vattern geen, und umb deſſ willen, als S. Paul zu den Philippern 2 ſchreibt, hat im Gott ein namen geben, der über alle namen iſt,

Digitized by Google

das in ſeynem namen gepogen werden alle knye der himliſchen, der Irdiſchen und der helliſchen, domit wir bekennen das Chriſtus in der glorien und herrlickeit iſt ſeynes Vattern.

Alſo wart der frumm konyg Joſias endtlich wie man liſeth Koenige 4, 23 und Paralip 2, 35 do er wider den konyg Nechao von Egypten zoge, gewundt und geſchoſſen, davon er ſtarb.

Dennoch gibt Im die ſchrifft Gottes das lob und gezeugniſſ das ſie In zaleth under den frummen gotsforchtigen konygen zu Juda. Alſo ſagt der weiß man Eccleſiaſtici 49: On den David und Ezechiam und Joſiam haben ſie ſich alle verſündiget, denn die konyge zu Juda haben das geſetz des allerhöchſten verlaſſen und die forcht Gottes veracht.

Domit die boſe nachrede der widerwertigen erleit wäre.

Das hab E. C. G. für mein torheit unterteniger meinung lenger nit wollen verhalten, welche E. C. G. der Ewig Gott mit ſeynem heyligen geiſt erleucht, ſterke und ewiglich ſampt allen liebhabern des ewigen worts Gotts und ſeyner und des nechſten lieb erhalt. Amen.

E. C. G.

unterteniger Diener
G. Spalatinus.

LI.
Über das Opfer nach Zwingli.

Von Spalatin handſchriftlich in Codd. chartac. Vimar. fasc. II, p. 598.

(1523.)

Sacrificium ex Hulderícho Zwinglio.

Offerre, opfern, hebr. Zaba, getödt, darum daſſ die hoſtien für die Sünd getödt wurden. Und werd die Sünd nicht ohn Blut vergeben. Hebr. 9. Graeci vocant θύειν, thyein, heißt auch tödten, zu todt ſchlagen oder metzgen. Latini sacrificare, mactare.

Chriſtus iſt für uns geſtorben. Chriſtus hat ſich für uns aufgeopfert, i. e. hat uns erlöſt.

Digitized by Google

Chriſtus Opfer einmal geopfert hat alle Gebrechen bezalt. No. 6.

Chriſtus hat ſich ſelbs aufgeopfert. Eſa. 53. Pſ. 39. Hebr. 10.

Chriſtus hat unſer Sünde auf ſeinem Leib getragen. 1 Petr. 2.

In Chriſto haben wir Erlöſung der Sünde durch ſein eigen Blut. Eph. 1.

Gott hat gefridet durch das Blut ſeines Sohnes Chriſti alle Ding, ſie ſeind auf Erden oder im himmel. Col. 1.

Chriſtus Opfer } Idem
Chriſtus Sterke }

Chriſtus hat ſich einſt aufgeopfert. Hebr. 9.

Hebr. 10. Chriſtus hat mit einem Opfer vollkom̄en gemacht alle, die ſo in Ewigkeit geheiligt werden.

Aus dem Teſtament (Verbundtniſſ, Wiedergedachtnis oder Gemächt haben ſie ſein Opfer gemacht. Nam si ullum sacramentum est oblatio sive sacrificium, quare matrimonium non sit sacrificium?

Eucharistia si signum sit quo sit sacrificium?

LII.

(Augsburg 1523.)

Bernardus Stengell Spalatino suo omnium doctissimo S. d.

Ex praedicaris humanitate, virorum praestantissime, ea praeditus morum clementia et genuina felicitate, ut et ab ineruditis litteras etiam barbaras summa animi alacritate suscipias. Quare ita animatus meis incultis litterulis te adire et alloqui decrevi. Nam haud compertum habeo quae illa quae non timent me tui esse immemorem? Quicquid ago praesto es, ludit ante oculos meos imago Spalatini itque reditque frequens. Sine te non dormio, non edo. Loqueris enim mihi cottidie, nec suavissima tua confabulatione fruor. Sed quid multis? Compertum habeas me infimae condicionis hominem clarissimo tuo principi dedisse litteras, quas forsan ipse legeris. Et huc usque responsione careo, illam ob causam, ut refert principis

Cancellarius, quia ignorat princeps et tua praestantia quid petierim. Et ut rem agam pinguiori Minerva, scitote mi humanissime, me auri vel argenti quid expectaturum a liberali principe, ut tandem potuerim melius consulere meis rebus, promisitque Cancellarius .... etiam hac nocte causam meam acturum apud principem, ut aliquid pecuniae possit extorqueri. Fac ergo quod in te est vir omnium doctissime, ut aliquid pecuniae habiturus sim a principe. Tunc nullus mortalium audiet me loquentem de Spalatino nisi tum amanter tum honorifice. Vale dulce decus meum.

Spalatins Hand:

Bernhardus Stengel
1533
Nurmbergae.

LIII.

Causae contra privatas missas.

Aus Spalatins Handſchrift im Weim. Archiv Reg. O., fol. 106—108. OO. Nr. 4.

(1523.)

Urſachen, warum die privatae missae nicht zu billigen.

1. Das iſt offentlich, das der Gegenteil ſchreibt und lert, das die Meſſ ein werk ſei, das man appliciren moge für andere, todte und lebendige, ihnen dadurch Gnad ex opere operato zu verdienen, und nicht allein Gnad, ſonder alle Güter zu verdienen, als Geſundheit, Sieg, Reichtum p. Dieſes iſt ein offentlicher Irrtum, derhalben kann man nicht willigen, Gedächtnuſſ wieder aufzurichten. Das aber gedachte Applicatio vnd dem Evangelio klar entgegen ſei, iſt offentlich, dann ſo ein werk kann gnad verdienen und uns from machen, wie mans nemet ex opere operato, ſo wäre Gerechtigkeit nicht durch den Glauben. Nu weiß man offentlich, das Paulus leret, Gerechtickeit ſei durch den Glawben ohn unſer Werk.

2. Item. Es iſt nicht anders, ſo man ſpricht, die Meſſ verdient den andern, denn als ſpreche man: dieſer priſter iſt Chriſtus,

dann ſo die Meſſ ein Genugtung für die Sünd iſt, worzu dienet denn Chriſtus Leiden? Oder es muß Chriſtus Leiden und des priſters Werk gleich ſein.

3. Item. So Chriſtus Leiden reichlich für die Sünde genug gethan hat, wie die Schrift lehret: una oblatione consummati sunt sancti: Folget das nicht ferner ein Opfer zur Satisfaction und Genugtuung not iſt.

4. Item. Dieweil Chriſtus gehent, dabei an ihn zu denken, folget, das das ſacrament nicht hilft denen, ſo nicht dadurch ermahnet werden zu glauben. Nun werden ja die Todten nicht ermahnet, denn die ſind nicht dabei.

5. Item die Meſſ iſt eingeſetz dabei zu predigen, wie Paulus ſpricht: Mortem Domini annunciabitis. Nu kann man ja den Todten nicht predigen.

6. Item dieweil das heilig Sacrament zugleich für die ganzen Kirchen eingeſetzt iſt und kein Unterſchied iſt zwiſchen der Prieſter und der Layen Communion, folget das ergerlich iſt und confusio ministerii ein ſonderliche Meſſe anzurichten auſſer der gemeinen Communion, gleich als wäre der Priſter Communion ein ſonderlich Werk und mehr verdienlich denn der Layen Communion.

7. Item. So ein Ley fur den andern wollt comunicirn, wäre ſolchs vergebenlich, iſt auch des Priſters den andern nicht verdienſtlich.

8. It. Im Sacrament gibt uns unſer Herr Chriſtus ſeinen Leib und beut uns Gnad an und alle Güter des neuen Teſtaments. So nu Chriſtus uns gibt, folget das nicht ein Opfer iſt, da wir etwas geben.

LIV.

Was magiſter Alex. Colditius mit dem Spalatino geredt hat.

(1524.)

Montag nach Alexii hat mir magiſter Alexius Croſner von Colditz in geheym angetzeigt, wie das im in kurtzverrückten tagen der Biſchof zu Meiſſen geſchriben und begert hett ſich zu im zu-

Digitized by Google

fügen. Dann ſein Gnad hett etwas mit im zureden, das nicht zuſchreiben wer. Als wer er zum Biſchof gin Stolpen geriten. Do hett im der Biſchoff angetzeigt wie das mein Gnediger herr hertzog Georg zu Sachſen etc. gnediglich begert er wolt ſeyner F. G. Prediger und Caplan werden und ſeyner F. G. das Evangelion predigen. Dann man wolt doch ſeyner F. G. auslegen als were ſie dem Evangelio entgegen. Nu hett ſein F. G. in zu Meiſſen bey der Canonization geſehen und ein gnedigen willen zu im gewunnen, Mit vil perſuaſion und bewegenden urſachen, dardurch er ſich dartzu laſſen vermugen. Und wiewol er magiſter Colditius ſein entſchuldigung darauf fürgewandt, als nemlich auch ſein ſchwacheyt, ſein unſchicklickeit, Auch das man darvon redeth das man dem Evangelio des orts entgegen etc., dennoch hett in der Biſchoff weil er on das ſein widerweg hett auf Dresden zunemen müſſen, ſo viel beredt das er des Biſchoffs brief an Hertzogen Georgen mitgenummen hett. Als wer er gin Dresden kummen und am tag Viſitationis in die Schloſſ Capellen gangen das Ampt zuhoren. Sobald Hertzog George ſein gewar worden, hett er nach im geſchickt, und do er ſeyner F. G. des Biſchofen brief geantwort, hett ſeyn F. G. nach verleſung deſſelben In wieder zu im beſcheiden und nach mittag allerley dovon mit im ſelbs geredt und auf ſein untertenig wegerung in umb Gottes willen gebeten ſein Caplan zu werden und im das Evangelion zupredigen, und aufs wenigſt das ein Jar zuverſuchen. Dann man wolt ſeyner F. G. zumeſſen als kunten ſie das Evangelion nit dulden. Nu ſolt er befinden das er es wolt mocht leiden. Allein das im die unſchicklickeit nicht gefiele. Nu wüſt ſein F. G. das er ein Zceit zu Wittenberg bey Doctori Martino geweſt, das er auch zu Leypzick geſtanden wer, und nu mer weiſſ und ſchwartz verſtünde. Darumb wolten ſein F. G. ſich zu im verſehen er würd im das Evangelion lauter predigen. Und wiewol er ſich faſt und ſer entſchuldigeth, doch hett er auf ſeiner F. G. feſtes und gnedigs anhalden bewilligt hie zwiſchen Bartolomai ſeiner F. G. ſein antwort ob er es im Jar verſuchen wolt oder nicht zugeben. Darumb war ſein freuntlich bitt im mein bedencken was im in dem zuthun oder zulaſſen zuvermelden. Darauf

Digitized by Google

ich ſageth. Warlich er muſt den beſten rat als den die ſach ſelbs belangt bey im ſelbs haben. Dann ſucheth er die ere Gotts darinn, ſo wurd ſein fürnemen wol ungetadelt bleiben. Und nachdem er mich anhielt mich weiter zubedencken, lieſſ ich mich vernemen, Ich wolt mit Gotts hülff darauf dencken.

Alſo kam magiſter Colditius Donnerſtag Sant Marie Magdalene abent wider zu mir und ſagt im auf ſein erinnern und anregen diſe mein torheit.

Ich wer noch der meinung wie jüngſt das er den beſten rat bey im ſelbs müſſ haben. Doch hett ich mich auf ſein bitten des ein wenig bedacht und hielts dafür, wo er in den Dingen Gottes ere, gemein heyl und nutz, ſucheth und meyneth, ſo wurd ſein furhaben wol unverkerlich ſein. Solt er aber ſolche Dinſt annemen und nicht das lauter Evangelion, ſonder menſchenhandt und alt herkommen etc. predigen, ſo hett er ſelbs zuachten, was guts und rums im darauſſ erwachſen würd. Wo ers auch fur gut achteth ſo mocht er mein Gnedigen Hern Hertzogen Johanſen zu Sachſen etc., als von der F. G. im vil gnaden ertzeigt, auch umb ein gnedigen rat bitten. Dann ich wolt im mit diſem meinem bedencken keyn ztil noch maſſ geben haben.

Darauf ſagt magiſter Colditius das wer ein erbars und Chriſtlichs bedencken. Wüſt es auch nit zuverbeſſern. Derwegen wolt er demſelben folgen, Sich mit dem fürderlichſten entweder durch ſchrifft oder in eigener perſon zu meinem Gnedigen Hern Hertzog Johanſen etc. verfugen, seyn F. G. auch meinen Gnedigen Hern Hertzog Johanns Friedrich umb iren gnedigen rat bitten. Bat mich auch mein Gnad ten Herrn den Churfurſten zu Sachſen etc. umb ſein gnedigen rat unterteniglich zu bitten. Welchs ich in nit hab wiſſen noch wollen vertroſten, ſondern mich zu bevleiſſen ob es einſt füglich beſcheen mocht.

Der Colditius ſagt auch nachdem er on alles ſeines vordencken und zuthun zu diſen Dingen getzogen würd, wolt er je hoff, es ſolt zu Gottes ere reichen; dann wer wüſt was Gott durch In als durch ein armen ſünder wolt auſſrichten. Er wolt ob Gott will ſo er ſolchen Dinſt annemen würd, nichts anders denn das lauter Evangelion predigen, Hertzogen und nymants angeſehen.

Digitized by Google

Kunt auch wol dencken, weil man beraẏt allerleẏ dorvon redeth, ſo er das Evangelion nicht predigen würd, es würd im zum ergeſten gedeutt werden. Er wolt ſich aber mit gotlicher hülff in dem unverkerlich ertzeigen. Als iſt er endtlich von mir geſchiden, der meinung wie er ſich lieſ vernemen mein Gnedigen Hern Hertzogen, Johanſen zu Sachſen etc. in Kürtz deshalb untertenig-lich zuverſuchen.

LV.

Ein Brief Spalatins an Joh. Spengler in Nürnberg. (29. September 1524.)

Ex autographo in Codd. chartac. tabularii Vimariensis.

Dem Erſamen Hans Spengler, meinen beſonder gunſtigen Freundt zu Nurmberg.

Gottes Gnad vnd Frid zuuor. Beſonder lieber Freundt. Eur itzigs Schreiben hab ich zuſampt dem mandat Chriſti, auch eur hausfrawen vnd tochter ganz zu ſonderlichem Danck entfangen, bedanke mich des auch mit allem vleis.

Will auch beẏ dem Hern Cantzler weiter anhalten, damit eur ſach zum end lauffen möge. Hoff auch, ir ſolt bald zu beden teilen furbeſcheiden werden, die ſach abzuleẏnen. Darzu ſich der Cantzler gantz willig erbeutt.

Das ſich euer Biſchof gegen eurn Probſten vnd prior ſo biſchofflich ertzaigt hat, iſt ir mangr, weiſe vnd herbrachte vnd auf ſie von phariſeern ererbte gewonheit. Gott erleuchte ſie noch, weil das liecht Gotswort in diſer weld finſternuſ ſcheẏnet.

Gefellt mir auch hertzlich wol, das ir ſo keck auf das Creutz warteth. Dann Gott kan vnd mag vns wol helffen, vnd wie Heliſeus zu ſeinen knaben ſagt, Er ſeind vil mer beẏ vns denn beẏ inen. Iſt Gott wie Sant Paul zun Romern ſagt, mit uns, wer mag wider uns ſein? Der ewig Gott ſtärke euch und uns alle. Grüſſe mir eur hausfrawen, tochter, her prediger, vnd her Pauls treulich widwe. Dann wüſt ich euch allen freuntlich dinſt zuertzeigen, wär ich alltzeit willig. Bitt Gott auch für mich. Datum Sontag nach Sant Michelstag anno Dni XV ᶜxxiiii.

G. Spalatinus.

LVI.

Ein Brief Spalatins an Joh. Spengler in Nürnberg.

(21. Oktober 1524.)

Ex autogr. in Codd. chartac. tabularii Vimariensis.

Dem erſamen Hanſen Spengler, meinen beſunder lieben Freundt in Chriſto zu Nurmberg.

Gottes Gnad vnd Frid zuvor. Beſonder lieber bruder in Chriſto. Eur ſchreiben, am 13. Octobers geben, hab ich heut dato entfangen vnd will euch im beſten nicht verhalten, das noch geſtern mich meines Gnedigen hern hertzog Hanſen zu Sachſen etc. Cantzler auf mein bitt vnd anſuchen bericht hat, das euch vnd den von Plawen vorbeſchieden ſey ungefärlich umb Sant Niclas' tag nechſtkünfftig. Und der vorbeſchid iſt durch das Ambt zu Coburg beſtellt, hoff, ſey euch nu zukumen, oder ſoll euch je bald werden und die ſach zum end lauffen. Dartzu ſich berurter Cantzler faſt gutwillig erbeut.

Ich bedank mich auch mit vleis eurs gütigen erbietens.

Gott lob, mein Genedigſter Herr vnd die ſeinen ſind noch geſundt. Gott geb weiter gnad.

Grüßt mir all die eurn, bevor eur weib, tochter und tochtermann und bitt je auch für mich armen ſchweis, das bin ich zu verdienen willig. Datum Sambſtag nach Urſulae anno 1524.

G. Spalatinus.

LVII.

Spalatin an Conrad Gerhardi.

(17. November 1524.)

Ex Apogr. in Cod. Chartac. Biblioth. Goth. No. 26. Qu. pag. 268.

Conrado Gerhardo Decano in Aldenburg.

Gratia et pax. Nosti reverende D. Decane ut olim aulicus quam inique perferat aulatos, qui sese quibuslibet ingerunt negotiis. Hoc igitur me quoque sic docuit, ut vitem ubicunque possim, ne id ejusmodi me pistrinum conjiciam. Verum hoc tibi persuade, si unquam honesto usu eveniat occasio cum

Deo gratificandi vobis omnibus, me magna fide et pietate facturum. Ceterum audi, quid ego audire cogor; Primo nos istic Divi Georgii Canonicos nescio quoties quantam pecuniae sumam elocare in census et tamen semper conqueri, semper causari nescio quantas ineptias. Deinde nos fere eiusmodi esse, qui et dominum et Christum eius oderint, quo sic traditiones patrum mordicus tueantur, ut Judaeorum posteri possint videri, qui sic nihil suarum abominalium ceremoniarum abrogent, ut deplorati plerisque habeamur. Emersit fama, vos superiore aestate miro fasto, mira rusticitate inhibuisse agricolis, ne darent decimas parochis suis, hoc solum nomine, quod nollent celebrare impias illas missas, neque Christo, neque Apostolis ejus cognitas et nescio quas benedictiones repetere. Clamant pueri cum praeceptoribus quam nemo nostrum Doctorem Venceslaum neque audiat neque ferat. Haec et talia non parum, multa nos omnes tam insigni gravant invidia, ut magno me dolore afficiant, quoties audiam, quoties cogitem. Ego vero, quod solum interea possum, a Deo patre misericordiarum nobis omnibus meliorem mentem precor. Quorsum enim quaeso ista tam crassa impietas eo non profecta in tanta Evangelii luce, ut vel optemus saltem ad meliora converti. Mutant Nurnbergae, mutant alibi, abrogant, corrigunt multa in ceremoniis in multis Christiani orbis gentibus, quae ex diametro cum Christo pugnant, aut citra scripturae Dei auctoritatem, regem facierum, ut nominat Daniel, hactenus cum regno larvarum suarum contexerunt. Et nos, si Christo placet, nihil minus agimus, quam ut et ipsi cum plebe receptis oculis prospiciamus paulo longius. Ediderunt rationem S. Sebaldi et S. Laurentii Nurnbergenses praepositi, quare multa in templis suis illic abrogarint. Liber excussus typis circumfertur. Si istuc pervenerit, vide ne contemnas, sed emas et emptum cum judicio perlegas. Dignum enim est, quem non solum legamus, sed etiam imitemur, quotquot nobis Christianorum nomine arrogamus. Quod in calce literarum adjecisti, utinam possem praestare, ut ecclesiae praelatus dignus contingat. Quod enim optabilius est, quam honorare ecclesiam, qui ei quam optime

Digitized by Google

praeeant et qui tales agant ministros, quos Deus, quos ejus verbum approbat. Aliis enim sua non Christum, non praepositi salutem quaerentibus quid opus est? His opus habemus qui Evangelion gratiae, salutis et vitae aeternae ministrant. Sic enim loquitur Epistolae ad Haebreos auctor: Mementote ministrorum virorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei, quorum intuentes exitum conversationis imitamini fidem. Quid vero prosint? Quid prosint? Quid imperent, qui Dei neque verbum neque fidem habent? O seculum! O homines! Sed tu nunc vale, mi D. Decane, et Deum pro me ora. Cursim ex arce Coldicia fere V. post Dei S. Martini MDXXIIII.

G. Spalatinus.

LVIII.

Ein Brief Spalatins an Kurfürſten Friedrich in Sachen ſeiner Entlaſſung.

(? November 1524, Fritags Catharina.)

Sic scripsi ad principem nostrum Electorem de auferendo a me verbi ministerio et deserendo Celibatu papistico.

Gottes Gnad und Frid zuuor. Durchleuchtigſter Hochgeborner Fürſt, gnedigſter Herr, E. C. G. bitt ich umb Gottes willen hernachfolgende meine beſchwerung meiner Gewiſſen gnädiglich zuvernemen vnd zu irer Gelegenheit mir ein gnedige Antwort in geheim geben laſſen. Dann weil E. C. G. mir ſo viel Jare her ſouil gnad vnd woltath aufs gnedigſt beweiſt vnd ertzeigt haben, der ich billich danckpar, wiewol ſie der groſſe vnd merung ſeind, das ichs je nymmer mer zuverdancken vnd vil weniger zuverdienen weiſſ, vnd ſonderlich ſo vil offt vertraweth haben, ſo wolt ich je E. C. G. als der tanckpar vntertanig Diener gern widerumb vntertenigen glauben vnd trew beweiſen.

Demnach clage E. C. G. ich unterteniglich zum erſten, das ich das hoch ambt Gotts wort zutreiben je lenger je mer in meinem gewiſſen beſchwert bin. Erſtlich aus dem das ich mein ſchwachheit vnd ungenügſamkeit wiewol ungenügſam erkenne, vnd folgend das ich vermarck das E. C. G. hofgeſind zu mir dartzu

nit gnad hat, darob ich auch wider luſt noch mutwillen noch gunſt dartzu kann haben. Hab auch darauf bey mir beſchloſſen mich hinfür des predigens gantz und gar zuentſchlaen, die fare die andern vnd mir darauf ſteeth zuverhüten. Und iſt derhalben mein untertenigſt bitten vmb Gottes willen, E. C. G. wollen nach Irem gnedigen willen mich alſo des ambts gnediglich entheben vnd dartzu heruffen wen E. C. G. gnediglich mügen leiden.

Dann wolten E. C. G. mich ſonſt zu einem armen ungeſchickten Diener zu hof oder in ander wege gebrauchen, Wie ich mich doch je ungeſchickt erkenne, ſo bin ich E. C. G. in ander weg unterteniglich vnd treulich zudienen von hertzen geneigt. Wiewol warlich ich als einer der nu mer im abnemen denn zunemen teglich wirt mer und mer ſein, hinfür am beſten in aynem Winckel ſtecketh vnd Gottes wort höreth vnd leſe vnd zuweilen macheth vnd thet was ich kunt. Daran würden E. C. G. mich gnediglich zu einem Diener leiden, ſo wolt ich mein brot je ungern umbſonſt eſſen.

Kunten aber E. C. G. gnediglich leiden das ich mich von hof teth, wie freilich mein beſtes ſein würd, ſo bitt ich auf's untertenigſt E. C. G. wolden mich gnediglich von Iren C. G. kummen laſſen. Dann ich wolt je ungern E. C. G. oder jemants ſo vil mir Gott gnad vorleiteth beſchweren, muſt auch E. C. G. keyns wegs für müſſig geen vmb ſo gnedige unterhaltung als mir bisher zu hof vnverdient begegnet on ſonderlich beſchwerung meiner gewiſſen vnd ſelickeit zubitten. Ich erkenn vnd bekenn mich ſchuldig für ſo groſſe vnd manchfeldige gnaden mir ertzeigt E. C. G. mein leben lang zudienen, wenn ich nur nützlich wüſt zudienen. Darumb fleuſſt diſe mein untertenig bitt nicht aus undankparem gemüt und willen, mich nu weil mich E. C. G. ſo mildiglich begnadt vnd begabt aus E. C. G. dinſtbarckeit zuwirken, ſonder allein aus der ſorgfeldickeit, weil ich mich hinfür des predigambts aus berürten und andern hohen bewegenden urſachen mein ſel, gewiſſen und ſelickeit belangend nit weiter zu unterfahen kan noch weiſſ. Ich mach als ein unnützer Diener E. C. G. oder jemants anders beſchwerlich ſein. Demnach ich unterteniger hoffnung bin, darumb ich auch umb Gotts willen bitt, E. C. G. werden mir alſo mein

gewiſſen ſeyner beſchwerung gnediglich als ein Chriſtlicher Chur-fürſt und mein Gnedigſter herr helfen entlaſtigen und mir ein gnedig antwort darauf geben.

Zum andern weiſſ E. C. G. ich auch nit lenger unterteniger meinung zuverhalden, das ich je lenger je mer beſchwerung hab in diſer unkeuſchen keuſcheit zubleiben, Und hab bey mir ent-ſchloſſen, nit aus fürwitz ſonder aus notturft meiner gewiſſen vnd meiner ſelen heyl mit Gottes hülff dem Unluſt durch das heyl-wertig gotſelig mittel des Eeſtandts, den Gott ſelbs für gut und tröſtlich auſſgeſatzt und gebenedeyeth hat, zu entfliehen. Und wie-wol ich mich zu vermuten hab das ſolchs mein fürnemen von vil leuten, die mer das urteyl der welt und menſchen geſetz denn Gottes willen wort und gebet achten, allein für die fürwitz und leichtfertickeit wer geacht worden, ſo will doch mir von noten ſein, wie auch Gott mir und menniglich geboten hat, unvergleichlich mer ſeins gebots nnd worts denn aller welt ſatzung, rede und meinung gewar zunemen.

Ich hab auch darauf mein gemüt, willen und meinung, in einer Stat unter E. C. G. auf armer leut kindt, ein junge arme arbeitſame junckfraw geſtellt, die von menniglich ein gut lob vnd getzeugnus irer guten Zucht vnd tugent hat, geſtellt. Dieweil es aber noch nit beſchloſſen, die ſach des orts auch wol mocht ab-geen, derhalb hab ich E. C. G. aus untertenickeit den ort und perſon nit vermelden wollen, unterteniglich umb Gottes willen bittend, wo es die weg erreicht, ich wer in oder auſſerhalb E. C. G. Dienſt, nach Gottes vnd E. C. G. gnedigem willen und gefallen, E. C. G. wollen als ein Chriſtlicher Churfürſt ir C. G. ditz mein fürnemen als ein Weſen Gottes wort gemeſſ gnediglich ge-fallen laſſen. Denn wiewol ich nit weiß wie lang ſich ditz mein fürnemen noch ein weil vertziehen mocht, wo Gott mir mein leben vnd geſundt erſtrecken würd, bevor wenn mir die berürte perſon werden mocht, ſo hab ichs doch keyns wegs E. C. G. lenger wiſſen zuverhalten, als nit allein meinem gnedigſten hern, ſonder auch wol meinem Gnedigſten Vatter, domit nicht Jemants anders mir fürkomme vnd ich on E. C. G. vorwiſſen in dem nichts beſchlüſſe.

Demnach an E. C. G. mein untertenigſt bitt umb Gottes willen iſt, E. C. G. wollen bede ertzelte mein beſchwerung und fürnemen gnediglich vermercken und mein Gnedigſter Herr um Chriſtus willen bleiben und mir ein gnedig antwort geben, mein betrübt gewiſſen domit als ein Chriſtlicher mitleidsarmer Churfürſt zutröſten und gedachter ſeyner beſchwerung Gott zu eren und mir armen ſchweis zu heyl und ſelickeit helfen entladen. Wie ich mich denn diſer und aller gnaden zu E. C. G. unterteniglich verſehe, ungetzweifelt der Ewig Gott werd E. C. G., darumb ich auch billich ſo vil mir Gott gnad verleiteth mein leben lang bitten ſoll und will, widerumb troſten ſtrecken vnd erhalten. So bin ichs mit meiner armen untertenickeit umb E. C. G. zuverdienen alltzeit ſchuldig und willig. Datum Freytags Catharine Anno Dni 1524.

E. C. G.

vnterteniger diener

G. Spalatinus.

LIX.

Spalatin an Veit Warbeck.

(1524.)

Ex Apogr. in Cod. Chartac. Biblioth. Goth. No. 26 Qu. Pag. 265.

Suo in domino fratri M. Vito Vuarbecco.

Gratia et pax! Quamquam abiturus hinc, mi cariss. frater Vite, nolebam tamen te tui amoris ergo celare, B. Hirsfeldium nuper mihi scripsisse, sese Sabbato divae Elisabethae nataliciis sacro exire ad socerum, habiturus nuptias cum Catharina Ernfridi ab Ende filia in arce Crimitschia fer. II postea proxime secuta, pridie quam nos hinc simul Aldenburgum proficisceremur. Deinde Lucas Cranachius mihi narravit, sibi Hirsfeldium huc eunti obviam factum dixisse, nuptias habuisse, et brevi huc venturum, ad principem. Deus igitur faxit, ut tanti amici nuptiae Deo sint gratae, ut certe ingratae esse non possunt ab eo institutae et consecratae. Reliqua deo volente reversus. Nunc vale et principem Franciscum cum suis meo nomine

Digitized by Google

dum redeo reverenter saluta et Deum pro nobis oro. Cursim fer. III Vigil S. Andreae MDXXIIII.

G. Spalatinus.

Eo audacia processi, ut principi nostro juniori pro responsione data sponte scripserim. Deus igitur bene vertat, qui vos omnes lusores, collusores diu servet incolumes.

LX.

Spalatin an Veit Warbeck.

(29. November 1524.)

(Cf. ep. Vigil St. Andreae et S. Cath. 1524 Sat.)

Ex Apogr. in Cod. Chartac. Biblioth. Goth. No. 26. Qu. pag. 266.

Gratia et pax. Mutavi, mi frater Vite, ut vides epistolam ad praepositum. Talis igitur, nisi dissuaseris, ad eum ibit facietque me certiorem quid tu putes. Volebam enim hominem admonere officii, adeo superstitiosum, ut in ceremoniis impiis totum ecclesiae statum ponat, fortassis nescio a quibus seductus. Bene vale.

G. Spalatinus.

LXI.

Spalatin an Heinrich von Bünau.

(29. November 1524.)

Ex Apographo in Cod. Chartac. Biblioth. Goth. No. 26. Qu. Pag. 267.

Ad novum Praepositum Aldenburgensem D. Heinrich a Bunaw ex Scolen.

Gratia et pax. Redii huc Aldenburgum, reverende D. Praeposite, non tam ob alia, quam ut reverentiam tuam adhuc semel convenirem, antequam princeps noster clementissimus Elector Saxoniae in Saxoniam rediret. Hoc autem potissimum erat, quod tecum agerem, ut nihil magis ageres, quam ut datus nobis praepositus, non ferres ceremonias verbo Dei contrarias, qualescunque et quantaecunque sint. Neque permittas te in

Digitized by Google

diversam sententiam pro illis tuendis ab ullis corrumpi mortalium, nam in rebus salutis libere agendum est, nullo vel amicorum vel consuetudinis vel praescriptionis, vel patrum vel totius etiam mundi respectu. Ibi dicendum est cum apostolis: Obedire oportet magis Deo quam hominibus. Et quum omnia non sint, possint abrogari et aboleri. Procedamus in nomine Domini, paulatim, donec templum nostrum nihil nisi Christum resonet. Scio multitudinem et magnitudinem cantuum eorumque partim longissimorum mire molestam multis ecclesiae hujus membris. Utinam igitur horae privatae porro relegarentur a. S. S. Martin. Praeterea quum ceremoniae sint corrigendae, videbit reverentia tua ex adjuncto libello, quem oro ut cum ipso remittat mihi, ubi statim acceperit, vel saltem mihi copiam mittat. Bene valeat reverentia tua in Christo memor christianae admonitionis optimi principis nostri et omnia sic agantur ut verbum et honor Dei et charitas proximi promoveatur. Haec enim vere, haec sola Christiani hominis vita est, ut haec scriberem benevolentia, imo et officium et debitum me impulerunt. Ergo non dubito, reverentiam tuam boni consulere curam.

Cursim Aldenburgi Vigil S. Andreae MDXXIIII.

G. Spalatinus.

LXII.

Spalatin an Konrad Gerhardi.

(1. Dezember 1524.)

(Cfr. ep. Vig. T. Andriae 1524 dat.)

Ex Apogr. in Cod. Chartac. Biblioth. Goth. No. 26. Qu. Pag. 272.

Conrado Gerhardi Decano Aldenburgensi.

Dei gratiam et pacem. Consentit Princeps clementissimus noster in electionem novi Praepositi nostri D. Henrici a Bunaw ex Scolen. Quod faustum Deoque gratum sit. Neque dubito sperare Principem sic electum sic acturum omnia, ut nihil potius habeat, quam honorem et verbum Dei et charitatem proximi. Quem scopum si sequitur, dabit operam, ut repurget templum divi Georgii istic tot abominacionibus inquinatum,

Digitized by Google

ut alteram Bethaven possis dicere. Quid habent quod recta ad Christum nos adducat? Haeret menti meae responsum tuum heri datum mihi esse; quae possint opponi bonis a me adductis contra ceremonias nostras. Itaque te obsecro ut quicquid habes copiarum pro tuendis istius de adiuventionibus humanis educas et mihi scribas. Nam si tales sunt, ut scriptura defendi poterint, tecum sentiam; si vero alienae a scriptura et verbo Dei non patiar pro mea paupertate Sathanam proferri Deo. Crede mihi, daemonium est meridianum quod multis jam seculis imposuit plerisque impositurum usque ad consumationem seculi, perituris omnibus. Hic igitur Christus salvator audiendus est. Qui sunt in Judaea, fugiant in montes. Remedium enim aliud contra hanc pestem animarum non invenias etiam omnia scrutatus. Bene vale mi reverende D. Decane et pro nobis ora et responde. Cursim fer. VI S. Catharinae MDXXIIII.

Ideo cum tua Reverentia reverende D. Decane tam ample ago, quod bene de te spero et quod cupiam doceri quibus scripturae locis nostra tueri possimus. Sed hic Deo patre tractare opus erit, recta heri dicebas. Tantum abest, ut obesse quam prodesse malim. Deus nos omnes luce veritatis suae illustret!

LXIII.

Verzeichnus was an Biſchoff zu Merſeburgk durch Herrn Hanſen von Mingkwitz Ritter etc. ſol geworben werden.

(Die Kladde iſt von Spalatins Hand. Sie iſt ſtark korrigiert und dann abgeſchrieben.)

(1524.)

Erſtlich ſol im nach überantworttung des Credentzbrifs unſer gnedigſten und gnedigen Hern freuntlich zuerbietung vermeldt und volgend diſe meinung angezeigt werden.

Gnediger Herr, E. F. G. haben am nechſten dem Durch= lauchtigſten hochgebornen Fürſten und Hern Hern Friderichen

Digitized by Google

Herzog zu Sachſe und Churfurſt und unſerm gnedigſten Hrn geſchriben und angezeigt, aus was urſachen E. G. bedacht, im gemeyn heymſuchung durch E. G. Biſtumb perſönlich anzuſtellen, und weſſ E. G. in ſolcher Irer Rayſe hochgedachts unſers gnedigſten Hrn Fürſtenthumb und ſtete des Orts, ſoweit E. G. Biſtumb und Geiſtligkeit ſich erſtregkt, beruren und dorin übernächtig verharren und bleiben müſten, haben ſ. F. G. gebeten, unſer gndgſt. Hr wolt E. G. dartzu mit notturftigen gleit verſehen, E. G. auch etlich Irer Churf. Gn. Rethe alsdann zuorden und byſchicken, neben E. G. die auffrüriſch, vermeſſlich oder unbedechtigen geiſtliche oder weltliche Edel oder unedel wider gemein Chriſtl. gebrauch gehandelt und übertreten für E. G. und deſſelben unſers gnedgſt. Hrn Rethe zu fordern, diejhenen die villeicht E. G. und unſers gdgſt. Hrn gütliche meynung verachten mochten, von iren unbillichen Fürnemen und Irthumben mit Ernſt abzuweiſen und wie ſich Inhalts Bebſtl. und Kayr. gebotsbrieff derhalben ausgangen geburt zu ſtraffen ꝛc.

Darauff hochgedachter unſer gnedigſter Herr E. G. wiederumb hat ſchreiben laſſen. Weil E. G. ſuchung ſr. Churf. G. Brüdern unſern gnedigen Hrn Hzog Johannſen zu Sachſen nit weniger denn ſein Churf. gn. belangen thet, ſa wolten S. Churf. g. ſolch E. G. ſchrifft an S. F. Gn. gelangen laſſen, ſich mit ſ. F. G. vereynigen und F. gn. mit eygner Botſchafft antwort geben.

Weil denn Sr. Churf. und F. G. ſich in dem vereinigt, haben Sr. Churf. u. F. G. mich anher abgefertigt, mit bevelh E. G. erſtlich das ſchriftlich glait, ſo E. G. gebeten, zu überantwurten, welches ich alſo hiemit thue, und E. G. darbey weiter zuvermelden, das Ir Churf. und F. Gn. wol der zuverſicht geweſt weren, E. G. würden Irer Churf. u. F. G. vorigem bitten nach, ſo Ir Churf. und F. G. zu mermaln in ſchrifften und folgend auch durch Dr. Gregor Brücken Canzler und Hieronymus Rudlauff Secretarien ſeligen bei E. G. haben fürwenden laſſen, mit ſolchem anſuchen verſchont haben.

Wenn nu F. g. auf irem Fürnehmen beharren wollen, ſo iſt Iren Churf. und F. Gn. nit entgegen, das E. G. als der Ordinari ein gemeine Heimſuchung thue, wünſchen auch E. G. gottes

gnaden dartzu und das ſie in diſen Dingen nach eigenſchafft, ordnung und gutwillickeit eines guten hirten nach irem gewiſſen auf gottes wort gericht, zu troſt, heyl und ſeligkeit der armen menſchen handle und das fürdern und thun, das dem heiligen Evangelio gemäſſ und der lieb gottes und des nächſten dinſtlich ſey. Dann ihren Churf. u. F. G. ſolt es ja nit lieb ſein, das bey Iren Zeiten und bevor in Iren Fürſtenthümern und Landen E. G. ſchreiben nach Irthumb und aufrur erwachſen und überhandt nemen, vil frumer menſchen nit allein dardurch geergert, ſondern auch vom Criſtlichen gebrauch abgewandt und in Ferligkeit Irer ſelen gefurt ſolten werden. Dafur auch Ire Churf. und F. G. als die armen Sünder got nach verleyhung ſeiner gotl. gnaden wollen bitten, ungetzeyfelt der ewige Got werd die, ſo ſeinem hailigen lebendigen und ewigen Wort im glauben folgen nit in unchriſtliche Irtumb fellen. Denn es hat ja Chriſtus ſelbs geſagt Joh. am achten: Wer mir folget, der wandelt nit in der Finſternus, ſondern wird haben das Licht des Lebens.

Weyl dann Ire Churf. und F. G. ſich bisher als die Leyen in diſe ſachen nit eingelaſſen, ſo will Iren Churf. und F. Gn. ſchwer fürfallen, wie E. G. ſelbs zuermeſſen, ſich in das ſo E. G. geſucht und gebeten zubegeben. Aber nichts wenigers haben Ir Churf. und F. G. mir bevholen, das ich mit E. G. an die Ort als geyn Grym reiten ſoll, das ich mich auch alſo zuthun wil erboten haben.

Und weil E. G. ſich kurtzlich hievor an (ohne) zuthun willen und wiſſen meines gndſt und gn. Herrn underſtanden, die von Grym und Born zuverbannen, ſo wollen Ir Churf. und F. G. diſe Sache E. G. itzigen Fürnhemens in E. G. gewiſſen und bedencken auch geſtelt haben, u. Ir Churf. und F. G. zweyveln nit, E. G. werden in den ſachen alſo handeln, wie E. G. mit gutem grunde gottlicher ſchrifft gegen got zuverantworten wiſſen. Wie den Ir Churf. und F. G. ſolchs hievor in Irer Gn. ſchrifften und ſonſt auch E. G. haben antzeigen laſſen.

Würd nu der Biſchoff ſagen, er wolt ſich verſehen, Hr Hans von Minckwitz würd dermaſſen abgefertigt ſein, das er neben im die aufrüriſchen, vermeſſlichen, unbedechtigen, geiſtlich oder weltlich,

Digitized by Google

edel oder unedel, ſo wider gemeynen Criſtlichen gebrauch gehandelt, vor den Biſchoff und Jne zufordern und von Jrem unbillichen Furnemen mit Ernſt abzuweiſen und ſie ſtrafen.

Dagegen ſol dem Biſchoff anzuzeigen ſein, er het gehort aus welchen urſachen mein Gnedigſter und gn. Herr beſchwerlich ſich in diſe ſach zubegeben und warumb Jr Chf. u. F. G. ime ſolchs als dem Ordinari und Biſchof heym und in ſein gewiſſen ſtellen theten. Und ob er gleich dafür wolt achten, als ſolten die perſon, die er vermeint anzugeben, vom Adel und andern erfordert werden, hett er doch zu bedenken, wie diſe Fordrung in ſolcher Eyl beſcheen mocht. Wann er aber unſ. Gdgſt u. Gn. Herrn ſolchs zeitlich angezaigt und diejenen, ſo man erfordern ſol, namhafftig gemacht hett, wolten Jr Churf. u. F. Gn. ſich in demſelben auch unverweiſſlich erzeigt haben. Wolt er aber dieſelben aus krafft ſeines biſchofl. Ambts erfordern und ſie würden erſcheinen, wolt er gern darbey ſein und anhören, was er denſelben fürhalten und mit Jn handeln wolt, und wir ſtellten in keinen zweivel, er würd als der Ordinari mit Jnen wol dermaſſen zuhandeln wiſſen, domit ſich niemant unbillicher beſchwerung zubeklagen urſach hett.

Dan Jrer Churf. u. F. G. will, gemüth und meynung, on rum zureden, iſt nie anders geſtanden, ſol auch ſovil inen got gnad verleihet hinfur nit anders ſtehen, denn was die Ere gottes, ſterckung und ausbreitung ſeines heiligen worts und die lieb des nechſten belangt, treulich und ſovil an Jnen zufürdern.

Derhalben Jrer Churf. und F. G. freuntlich Bitt iſt, E. G. wollen dieſe zuentbietung nit anders den freuntlich vernemen. Das ſeind Jr Churf. u. F. G. umb. E. G. zubeſchulden geneigt..

Das habe ich E. G. aus hochgenannter meiner gdſt u. gd. Hern bevelh nit verhalten wollen.

Digitized by Google

5.

Die Methode der reformierten Dogmatik.

Von

Lic. Dr. J. Bohatec in Halle.

Es iſt ein gewaltiges Programm, welches Kuyper dem von ihm hochgeſchätzten Calvinismus — dieſes Wort im wiſſenſchaftlichen Sinne als Lebensrichtung und -prinzip genommen — ſtellt. Er ſoll zum Ausgangspunkt aller Zweige der Wiſſenſchaft gemacht werden. Die Theologie, die Jurisprudenz, die ſozialen Wiſſenſchaften, die Philoſophie, die Literatur, Linguiſtik, die Pſychologie, die Äſthetik, ja auch die Medizin und die Naturwiſſenſchaften müſſen in allen ihren Prinzipien mit den Prinzipien des Calvinismus verglichen werden. Die „Biographie“ und „Biologie“ dieſes wichtigen Faktors muß ſelbſtverſtändlich gründlich erkannt werden [1]). Daß dabei die calviniſtiſche Theologie nicht ausgeſchloſſen bleiben darf, iſt evident. Eins ihrer Hauptgebiete, die Dogmatik, hat eben für die modernen geiſtigen Bewegungen, nicht bloß für die Theologie, eine ganz beſondere Bedeutung. Hatte die reformierte Dogmatik für die gleichzeitigen geiſtigen Probleme immer ein ſcharfes Auge gehabt — davon zeugen namentlich ihre ganz unbekannt gebliebenen zahlreichen Abhandlungen aus der älteren Zeit, die unter dem Titel: „De origine errorum“ erſchienen ſind —, ſo muß ſie es für ihre Pflicht halten, ſich mit den Problemen der Gegenwart näher zu befaſſen [2]). Es iſt ihre

1) Es wäre nur zu begrüßen, wenn ſich auch andere Wiſſenſchaften an dieſem Studium beteiligten; es iſt ein erfreuliches Zeichen, daß z. B. M. Weber die ſoziologiſche Wiſſenſchaft auf den Calvinismus hingewieſen hat.

2) Die Bedeutung ihrer Hauptlehre (Prädeſtinationslehre), um nur eins zu nennen, hat Kuyper mit zwei Worten kurz gekennzeichnet: Elektion — Selektion; ganz neuerdings hat Tröltſch (Chr. Welt 1907, S. 31) auf die verſchiedenen Geiſtesrichtungen hingewieſen, die mit dem Prädeſtinationsgedanken weſensverwandt ſind, wenn auch deſſen anthropomorph-dogmatiſche Ausführung und der alte Name Prädeſtination fehlt. Es ſind: die Raſſenlehre,

Digitized by Google

große Aufgabe, nicht bloß das reiche, geſchichtlich überkommene Material weiterzugeben, ſondern auch deſſen Grundprinzipien zu werten, in Auseinanderſetzungen mit modernen Geiſtesſtrömungen zu verwerten und ſo für die lebendige Fortbildung der reformierten Theologie zu ſorgen. Es iſt klar, daß die Probleme und Stoffe der reformierten Dogmatik zunächſt geſchichtlich ihrem Weſen nach klar erfaßt und erkannt ſein wollen, erſt dann wird man beſtimmen können, wo die Weiterbildung anſetzen darf, wenn nicht damit ſofort eine Verbildung des Weſentlichen einſchleichen ſoll.

Es könnte naheliegen, den zentralen Glaubensinhalt unter Zerſprengung der alten Form mit modernen wiſſenſchaftlichen Methoden darzuſtellen, wenn nicht in der genuinreformierten orthodoxen Dogmatik, ihrem Charakter gemäß, das Weſen mit der Methode verwachſen zu ſein ſchiene, welch letzteres Schweizer [1]), Ebrard [2]) und neuerdings Em. Weber [3]) behauptet haben; von der Unklarheit ganz abgeſehen, die in der Beſtimmung des Prinzips der reformierten Dogmatik herrſcht, — haben ſich doch Gelehrte, wie Schweizer und Baur, von Schneckenburger ſagen laſſen müſſen, daß ſie ihre Methode ihrem Prinzip zuliebe konſtruiert hätten!

Wenn Ebrard dieſen Vorwurf noch dadurch verſtärkt, daß er im Prinzip Schweizers, teilweiſe mit Recht, den Schleiermacherſchen Pantheismus findet, ſo benutzte er ſelber die Foederaltheologie des Coccejus und Burmann als Grundlage ſeiner Weiterbildung der reformierten Dogmatik, da er in ihr Keime zur innerlichen Überwindung des Prädeſtinatianismus wahrnahm, die er nach Kräften weiter entwickeln wollte. Er glaubte daher auch ihre Methode im weſentlichen inſoweit akzeptieren zu dürfen, als er,

---

der Darwinismus, die ariſtokratiſche Abneigung gegen die Sozialdemokratie, die äſthetiſch-moraliſche Neigung zur Differenzierung, der rein pſychologiſche und pſycho-pathologiſche Determinismus uſw. Tröltſch fügt mit Recht hinzu, daß nur eine Vertiefung und Belebung der religiöſen Stimmung eintreten dürfe, um die Motive der Prädeſtinationslehre zu beleben.

1) „Glaubenslehre der evangeliſch-ref. Kirche“, 1844.

2) „Chriſtl. Dogmatik“, 1851, 52.

3) „Der Einfluß der proteſtantiſchen Schulphiloſophie auf die orthodoxlutheriſche Dogmatik“, 1908.

Digitized by Google

die Hauptaufgabe der Dogmatik in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Syntheſe zwiſchen dem menſchlichen Erlöſungsbedürfnis und der göttlichen Erlöſungstatſache ſehend [1]), es unternahm, „erſtlich in formeller Hinſicht in den Kapiteln, wo er die einzelnen Offenbarungs- und Erlöſungstatſachen aus der Heiligen Schrift zu entwickeln hatte, dieſe Entwicklung hiſtoriſch darzuſtellen“. Sodann verſuchte er in materieller Hinſicht, „die Grundidee des Coccejus, durch die derſelbe dem Prädeſtinatianismus Widerſtand leiſtete, d. h. die wahrhaft anthropologiſche Anſchauung des Verhältniſſes zu Gott, des foedus als eines ſolchen, wobei Gott es der Freiheit des Menſchen überlaſſen hat, ob er ſich in freiwilliger Unterwerfung als ein Empfangender gegen Gott verhalten oder in gezwungener Unterwerfung die Schöpfergewalt Gottes fühlen wolle — dieſe Anſchauung in die Behandlung der Dogmatik und aller ihrer Teile einzuführen“ [2]). Ebrard hat, wie wir ſchon im voraus bemerken und weiter ausführlich zeigen werden, durch dieſe keineswegs, wie er ſagt, „aktenmäßig“ erwieſene Tendenz zur Überwindung des Prädeſtinatianismus die Lebenskeime der reformierten Dogmatik erſtickt und nicht eine Weiterbildung, ſondern eine Umbildung des reformierten Weſens vollzogen [3]).

Die vorliegende Unterſuchung will, indem ſie zunächſt ganz von der Frage nach dem Weſen und Prinzip der reformierten Dogmatik abſieht, feſtſtellen, welche Methoden von den Dogmatikern wirklich angewendet worden ſind, ob und inwieweit ihnen die letzteren einen beſonderen Wert beigelegt haben; erſt dann kann die Frage entſchieden werden, welche von den Methoden weitergebildet werden darf.

1.

In den reformierten Dogmatikern iſt das Bewußtſein, daß ſie den von ihnen behandelten dogmatiſchen Stoff organiſch und methodiſch zu geſtalten hatten, nicht immer lebendig geweſen. Die

1) A. a. O., S. 101. 2) S. 103.

3) Von Heppe, Dogmatik der ref. Kirche, Elberfeld 1861, der auf eine Milderung des Prädeſtinatianismus hinzielte und ebenfalls die Offenbarungswahrheiten unter die Bundesidee ſubſumiert hatte, mag hier, da er bloß referieren will, abgeſehen werden.

Digitized by Google

Institutio Calvins hat es mit ihrem feſt begründeten ordo recte docendi nicht verhindern können, daß einige Theologen in der älteſten Zeit entweder bewußt, mit ganz ausdrücklicher Motivierung, jeder organiſchen Geſtaltung, jeder, wie ſie ſagten, „Definitions- und Syllogismusſucht“ widerſtrebten und durch ihr freies Aneinanderreihen der einzelnen loci nicht nur jede innere organiſche Begründung fallen ließen, ſondern auch unbewußt die loci salutares mit fremdartigem, nicht einmal der theologiſchen Hemiſphäre angehörendem Gewächs überwucherten. So geſteht z. B. Chr. Pelargus [1]), die hergebrachte Einteilung Galens in methodus constitutiva, resolutiva et definitiva zu kennen; er könne ſich aber, da er nicht die integritas locorum communium beabſichtige, für keine der genannten entſcheiden und wähle lieber die in der Schrift ſanktionierte, jeden locus durch Theſis und Antitheſis analyſierende einfache Behandlungsweiſe [2]).

Der Ungar St. Szegedinus faßt unter die drei Hauptteile ſeiner tabellariſchen loci ein buntes Allerlei von dogmatiſchen und undogmatiſchen termini [3]) zuſammen, die er auch loci nennt, ſo daß ſeine theologia „sincera“ nicht weniger als 334 loci bietet [4]). Die Sache wäre nun begreiflich, wenn Szegedin die einzelnen rein profanen Objekte in irgendeinen Zuſammenhang mit den loci sacri gebracht hätte, wie es von Zwingli jun. in ſeiner aus verſchiedenen Vorarbeiten Zwinglis und Bullingers zuſammengeſtellten Synopsis locorum communium (Tig. 1594) geſchehen iſt.

Dieſer Umſtand läßt ſich, falls hier nicht rein perſönliche Ab-

1) „Idea locorum communium“, Frankfurt 1604, praef.

2) Dieſe Art hat ſpäter noch Nikolaus Gurtlerus in ſeinen „Institutiones theologicae“, Amſterdam 1694, beibehalten. — Daß der Widerſpruch gegen die Methode Galens noch nicht direkt zur Aufhebung derſelben führen muß, zeigt das Beiſpiel Pezels, der im Anſchluß an den von ihm kommentierten Strigel die Melanchthoniſche „historica series“ beibehält.

3) In dem generellen locus de deo wird z. B. auch von Sakramenten und Ämtern, im locus de homine von der „lepra et leprosis, sepultura, cura et ornatus sepulturae, locus sepulturae“ gehandelt.

4) So unterſcheiden ſich ſeine „Theologiae sincerae loci communes“, Baſel 1593, nicht weſentlich von Alſteds „Enchiridion locorum communium“, die in gewiſſem Sinne eine bibliſche Konkordanz ſind.

Digitized by Google

neigung gegen jede ſyſtematiſche Behandlungsweiſe vorlag, wie bei Pelargus, oder man ſich nicht bei der großen Unzahl der Methoden vor einer neuen ſcheute, nur daraus erklären, daß die loci communes nicht bloß als Lehrbücher für Studenten der Theologie herausgegeben wurden [1]), ſondern auch eine Schatzkammer für diejenigen ſein ſollten, qui scholae pariter et ecclesiae praesunt [2]). Es genüge nicht, ſagt Musculus, daß der concionator nur postillariter die Schriftſtellen, und, falls er einen locus zu erklären hat, dieſen confuse, indigeste et impertinenter behandle, ſondern daß er ihn möglichſt erſchöpfe. So erklärt ſich nun, daß der ſonſt ſo ſtreng ſyſtematiſch denkende und um die Chriſtologie der Reformierten hochverdiente Musculus die einzelnen Eigenſchaften und Werke Gottes zweimal behandelt. In der erſten Erörterung überwiegt mehr der thetiſche, in der zweiten der apologetiſche Geſichtspunkt; offenbar in der Abſicht, ſeinen Leſer dem Zwecke des Buches gemäß aufs genaueſte zu orientieren.

Hierher gehören aber nicht die den loci parallel gehenden Problemata, die nach Altings Zeugnis zum erſten Male Bened. Aretius in Bern eingeführt hat [3]); ſie beanſpruchen nicht, ein Syſtem zu ſein, und wollen ohne prunkhafte Methode die einzelnen ſtrittigen oder unklaren loci auslegen, reſp. verteidigen.

Die Sache wurde allerdings anders, als man die Glaubenslehre als ein corpus integrum, ein Syſtem, zu behandeln ſich anſchickte und dazu die Mittel der kurſierenden wiſſenſchaftlichen Methode zu gebrauchen ſich genötigt ſah, oder, mehr oder weniger ſpontan, ohne ſich von vornherein formelle methodiſche Feſſeln anzulegen, die ganze Abhandlung um einen leitenden Begriff zu gruppieren ſuchte [4]). So ſehen wir denn die Dogmatiker zwei

1) Für dieſe wurden nur methodiſche Kompendien verfaßt. Daher begegnet uns faſt in jeder praefatio die Verſicherung des Autors, er werde beſtrebt ſein, eine die memoria unterſtützende Darlegung zu bieten, ſo namentlich bei Alting und Sohnius.

2) Musculus, Loci communes Amst. 1499, praef.

3) Gegen Schneckenburger, Theol. Jahrbücher, 1848, S. 76.

4) Für die Notwendigkeit der Methode werden folgende Gründe angegeben: 1) deus auctor methodi, 2) die Theologie iſt ein Komplex homogener Dogmen,

Digitized by Google

hergebrachte Methoden, die ſynthetiſche und die analytiſche, anwenden [1]).

2.

Die Anſicht, daß auch die analytiſche Methode in der reformierten Dogmatik hinreichend gepflegt wurde, hat ſich nur allmählich Bahn gebrochen. Gegen Schweizer, der in der reformierten Dogmatik weſentlich die ſynthetiſche, deduzierende Methode entwickelt findet, trat Schneckenburger [2]) mit der Behauptung auf, ſeit dem Erſcheinen des Heidelberger Katechismus habe ſich die dogmatiſche Hauptarbeit der reformierten Kirche faſt ein Jahrhundert lang auf Behandlungen und Explikationen dieſes Lehrbuchs bezogen. Hat Ebrard dieſe Bemerkung Schneckenburgers mit großer Emphaſe gegen Schweizer ins Feld geführt, ſo macht Weber in ſeiner oben genannten ſcharfſinnigen Schrift auf die andern ſchon von Calovius und Heppe als Analytiker angeführten Theologen (Boquinus, Olevian, Trelcatius, Bucanus, L. Crocius) aufmerkſam, wobei er aber bemerken muß, daß Calov ſchwerlich unrecht hat, wenn er in der reformierten Theologie nirgends die analytiſche Methode wirklich durchgeführt findet [3]).

---

3) der mit Gedächtnis anzueignende Stoff muß klar ſein, 4) man muß damit den Anabaptiſten, Enthuſiaſten und Fanatikern entgegentreten. Sohnius, Opera I, S. 90ff.; Maſtricht, Theol. theoretico-practica, S. 4. 5.

1) Wegen ſeiner Kurioſität ſei hier noch ein aus dem Widerwillen gegen die ariſtoteliſche und philoſophiſche Methodologie erſtandener Verſuch einer „bibliſchen" Methode angeführt. Er iſt von einem holländiſchen Anonymus entworfen unter dem Titel: „Prodromus corporis theologiae, quo tota fidei ac morum doctrina, historia item et prophetia, methodo pariter ac verbis sacris, secundum rerum V. T. illisque respondentium N. Seriem multifariam asseruntur", Hagae 1612. Der Verfaſſer findet, daß die altteſtamentlichen Schriftſteller analytiſch, die neuteſtamentlichen aber ſynthetiſch verfahren, und will eine den beiden Teſtamenten gemeinſame, deren Ausſagen verſöhnende „myſtiſche" Methode kreieren: dieſe ſei die „methodus Mosaica", mittels deren er die an den einzelnen Schöpfungstagen geſchehenen Taten myſtiſch deutet und mit den „korreſpondierenden", die mysteria entfaltenden neuteſtamentlichen vergleichen und ſo den athei die Konzinnität der göttlichen Offenbarung beweiſen will.

2) „Stud. u. Krit." 1847, S. 963ff. „Theol. Jahrb.", 1848, S. 76.

3) S. 42.

Digitized by Google

Was zunächſt Schneckenburgers Behauptung betrifft, ſo iſt ſie in dem von Ebrard verſtandenen Sinne, daß eine ganze Reihe dogmatiſcher Kommentare über den Heidelberger Katechismus eine große wiſſenſchaftliche Bedeutung haben, für die Dogmatik, die theologia didactica, ſo lange bedeutungslos, bis man nachweiſt, daß es Glaubenslehren gab, die das Syſtem nach der Methode des Heidelberger Katechismus ſelbſtändig verarbeitet haben. Denn, mögen ſich auch in den wirklich ſchätzenswerten Kommentaren manchmal auch rein ſpekulative Abſchnitte finden [1]), ſie bereichern nur den Inhalt und äußern ſich keineswegs über die Form; ſie ſind eben ausführende Kommentare und keine Syſteme. Das beſtätigen uns die Dogmatiker, welche neben den Kommentaren zum Heidelberger Katechismus auch ſelbſtändige Lehrbücher verfaßt haben; in ihren Kommentaren treten ſie oft warm für die analytiſche Methode des Katechismus ein [2]) und befolgen dennoch in ihren loci die ſynthetiſche Methode.

Da denkt man zunächſt an die Verfaſſer des Heidelberger ſelbſt. Haben ſie auf ihre dogmatiſchen Werke auch die analytiſche Methode angewendet? Für Olevian gibt das Weber unumwunden zu [3]), Urſin zeige aber in ſeinen Explicationes cat. Palat. nicht das mindeſte Bewußtſein von der Beſonderheit der analytiſchen Methode des Katechismus, was auch aus ſeiner Neigung zur Zweiteilung: lex et evangelium erhelle. Urſins Zweiteilung in lex und evangelium hat jedoch mit der von ihm angewandten Methode nichts zu tun [4]). Wie bei Melanchthon, ſo

1) So bei dem Carteſianer H. Groenewegen, Erklärungen über den Heidelberger Katechismus oder Hauptſtücke der chriſtlichen Gottgelehrtheit, Bremen 1692; Momma, Meditationes in catechesin Heidelbergensem, Lugd. Bat. 1684.

2) Alting, Opera III, S. 7.

3) S. 23.

4) Daß lex und evangelium für eine „logica methodus“ nicht ausreichen, fühlt ſchon Martinius, Methodus ss. theol. 191; denn: ubi docebitur de deo? Lex de eo docet; docet de eo evangelium. ... Et naturae ordo jubet, ut prius noris eum, cui ferendae legis sit potestas et autoritas plena, quam ut de lege audias. Dieſe Einteilung paſſe mehr für die popularis institutio.

Digitized by Google

bieten auch bei Urſin die Zentralbegriffe lex et evangelium gleichſam den inneren Einteilungsgrund; auf ſie iſt ja der ganze innere Prozeß bezogen. Äußerlich geht Urſin korrekt analytiſch vor. Den Abſchnitt über den scopus doctrinae ſchließt er ab: „Quoniam illa vera, firma atque unica fidelium consolatio scopus est totius doctrinae Christianae: et quoniam ad illam consolationem haec tria necessario requiruntur, miseriae scilicet hominis, liberationis et gratitudinis consideratio: constat haec tria praecipuas esse doctrinae christianae partes. Proinde de iis ordine deinceps agemus [1]).“

Sonſt hat meines Wiſſens nur Chriſt. Schotanus in Franeker den Stoff des Katechismus mit Hilfe der definitiones, divisiones, argumenta, canones und porismata der medulla theologiae des Ameſius in ein Syſtem umzuwandeln verſucht [2]), in welchem die Gliederung und die analytiſche Methode des Katechismus beibehalten blieben, und ein Kompendium verfaßt, welches mit großem Geſchick und gelehrtem Apparat zunächſt nur poſitiv [3]) die einzelnen Begriffe in wohlgeordneten Abſchnitten entwickelt.

Unter direktem Einfluß der klaſſiſch ausgebildeten neuſcholaſtiſchen Methode ſtehen Keckermann, der die letztere von Zabarella übernommen und als erſter in die Theologie eingeführt hat, Trelcatius und Crocius [4]). Der letztere bleibt dem lutheriſchen Syſtem am nächſten, da er von Calixt abhängig iſt, wenn auch Weber wohl nicht leugnen wird, daß Crocius in der Beſtimmung des subjectum (civis regni Dei [5])) der Heidelberger Tradition (Olevian!) treu geblieben iſt. Die beiden erſteren haben den Grundgedanken der analytiſchen Methode, der ihr weſentlich den Sinn gibt, nach Weber verkannt. Trelcatius glaube der analytiſchen Methode ihr Recht werden zu laſſen, wenn er in den einzelnen loci den Stoff analytiſch im alten Sinne wie Flacius und Pezel

---

1) Doctrinae christ. compendium, Genev. 1589, S. 14.

2) Partitiones theologicae seu ars Ursino-Amesiana.

3) Er beabſichtigte, auf dieſer Grundlage auch die sententiae patrum und die Polemik, namentlich mit den Juden, hineinzuarbeiten.

4) Weber a. a. O., S. 41 ff.

5) Syntagma s. theologiae, Brem. 1636, S. 407.

erhebt. Er befolge mit Bewußtſein die ſynthetiſche Methode, obwohl er in der Begründung ſeiner Einteilung den Eindruck eines korrekten Analytikers mache. Das Subjekt ſei bei ihm nicht der homo peccator, ſondern der Menſch in ſeinen verſchiedenen status. Bei Keckermann gebe das Verſtändnis der religiöſen Praxis über das moraliſierende ſeiner Konfeſſionsverwandten nicht hinaus.

Würde es ſich hier bloß um einen Unterſchied zweier ſcholaſtiſcher Spielereien handeln, ſo wäre dieſe Erſcheinung ziemlich indifferent. Weber geht aber tiefer; er fragt nach dem inneren Werte dieſer Methode, nach der Urſache, warum die reformierte Theologie ſich ſo kalt zu der analytiſchen Methode geſtellt hat, und findet dafür Antworten, die die Wurzeln des reformierten Weſens treffen. Er argumentiert, kurz geſagt, folgendermaßen: Die analytiſche Methode iſt Methode der praktiſchen Wiſſenſchaften; die Reformierten haben die analytiſche Methode nicht kultiviert, weil ſie die Theologie meiſtens nicht als eine praktiſche Wiſſenſchaft definiert haben. Haben ſie es auch getan, ſo ſei ihr Verſtändnis der Praxis nicht das richtige geweſen, wie auch der Glaube bei ihnen nicht die praktiſch-religiöſe Lebensfunktion ſei, ſondern, intellektualiſtiſch-moraliſtiſch gefärbt, eher in die Nähe des arminianiſchen Verſtändniſſes gerückt werden müſſe.

Wie haben nun die Reformierten die theol. practica definiert [1])?

Im weiten Sinne iſt die ganze Theologie praktiſch. Sie iſt nicht kontemplativ, nicht ſpekulativ; ihr Ziel iſt die Ehres Gottes und das ewige Heil des Leibes und der Seele, was alles principaliter praktiſch iſt [2]). Es handelt ſich in ihr nicht um eine bloße Erkenntnis, vielmehr haben die Glaubensobjekte, die ſcheinbar nicht auf ein πρακτόν τι hinauskommen (Deus est trinus etc.),

1) Das Verzeichnis der den praktiſchen Charakter der Theologie vertretenden Theologen bei Weber iſt unvollſtändig. Es fehlen: M. Leydecker, Veritas euangelica, 1689, I, S. 32; Burmann, Synopsis theol. Cocceius, Summa theol., 1655, S. 3. J. Marckius, Christ. theol. medulla, 1742, S. 8 (potius practica). Heidanus, Corpus theol., 1686, S. 7.

2) Wendelin, Christ. theol., S. 3ff.

Digitized by Google

ihre Beziehung zu dem finis ultimus (ut Deum colamus, glorificemur), zu welchem eben die cognitio nur ein Mittel iſt. Insbeſondere für die Glaubenslehre iſt zu betonen, daß es ſich nicht um die contemplatio Gottes als eines ens metaphysicum handelt, ſondern eines Objekts des Glaubens, Liebens und Hoffens, um, wie ſich Heidanus äußert, einen Deum foederatum, qualiter illum cognoscere *nostra* interest. Neque simpliciter ut Deum, sed ut Deum *nostrum*. Mastricht[1]): necessum est, persuasi simus, 1. Deum esse, 2. Talem esse, qui sibi et nobis perfecte sufficiat[2]).

Danach geſtaltet ſich auch der Glaubensbegriff. Zwar iſt bei den orthodoxen Dogmatikern das Weſen des Glaubens (fidei cardo) nicht in den affectus, in das cor gelegt; die fiducia tritt oft bei ihnen als actus concomitans oder sequens der notitia hinzu, oft hängt ſie recht locker durch den Begriff des assensus mit ihr zuſammen (Melchior). Der praktiſch-fiduziale Charakter ſchwindet aber nie[3]); es iſt bezeichnend, daß der *Scholaſtiker* Maccovius die Melanchthoniſche Definition des Glaubens beibehält (Loci comm. 1658, S. 686).

---

1) Theol. theoretico-practica, S. 123.

2) Mit der ſkotiſtiſchen Begründung der theologia practica waren ſie *nicht* einverſtanden. Vgl. *Heidan*, S. 6.

3) Weber hebt beſonders den ausſchließlich intellektualiſtiſch-ſpekulativen Zug im Glaubensbegriff des Ameſius hervor. Ameſius ſagt aber ganz ausdrücklich, daß der Glaube ein actus totius hominis iſt, quae actui intellectus nullo modo conveniunt (S. 5). Fides ista, qua credimus non tantum Deum, aut Deo, sed in Deum, est vera ac propria fiducia. Fiducia prout respicit Deum in praesentia se offerentem, est ipsa fides. Es ſei unrichtig, daß der Glaube teils im Intellekt, teils im Willen liege, quia est una et simplex virtus et actus elicit homogenios non partim scientiae et partim affectuum (S. 9). Credere iſt inhaerere Deo, inniti Deo, acquiescere in Deo tamquam in vita ac salute nostra omnisufficiente (S. 8, beſ. S. 9, cap. III, Abſ. 22: particularem istam certificationem intellectus in quibusdam deesse ad tempus, qui tamen fidem veram in cordibus suis habent interim latentem). — Si vero a voluntate pendeat fides, necesse est ut primum principium fidei sit in voluntate (S. 235). Wenn ſich Weber auf die Definition des Ameſius beruft, wonach die fides divina die per-

Digitized by Google

Im engeren Sinne verſtehen die Reformierten unter der theol. practica die theol. moralis einerſeits und die praktiſche Theologie in unſerem Sinne[1]) anderſeits. Ihre praxis iſt in der Tat „moraliſierend“. Sie geben uns dafür gute Gründe an[2]).

Es war zunächſt das Bewußtſein der Wichtigkeit der theologiſchen Ethik. Ameſius und bataviſche Theologen überhaupt — mit Ausnahme vielleicht Heereboords[3]) — haben es unangenehm empfunden, daß Keckermann die Ethik von der Theologie geſchieden hat als eine Diſziplin, die im Unterſchiede von der Glaubenslehre nur mit einem relativum bonum zu tun habe. Ameſius zeigt in ſeiner Technometria[4]), daß die Ethik ſowohl ihrem Zwecke als auch ihrem Subjekt und Objekt nach chriſtlich ſei und darum mit der Theologie verbunden werden müſſe. Ferner ſind durch die ſocinianiſchen und arminianiſchen Gegner[5]) wegen ihrer bloßen Be-

---

fectio intellectualis iſt, ſo vergißt er, daß Ameſius, hier offenbar mit Maccovius polemiſierend, in dieſem Zuſammenhang nur den Autoritätsglauben im Auge hat, der nur unter der Kategorie des verum und falsum zu betrachten iſt; Ameſius begrenzt dies ganz ausdrücklich S. 372: fides de qua agitur in ipsa thesi ... collocatur in intellectu.

1) Vgl. Achelis, Die Entſtehung der „Prakt. Theol.“ in „Stud. u. Krit.“ 1892, S. 27 ff.

2) Vgl. Maſtricht a. a. O., praef. Leydecker l. c., S. 38. Voetius, Disp. sel. III, 4.

3) Exercitationes ethicae, Amſt. 1655, S. 3.

4) Philosophemata, Amſt. 1651, S. 28 ff.

5) Durch den ſocinianiſchen und arminianiſchen Gegenſatz wurde auch die häufige Nebeneinanderſtellung der fides und oboedientia veranlaßt (Braun, Doctrina foederum, Amſt. 1688, S. 6). Man darf ſie daher nicht, wie Weber es tut, in die unmittelbare Nähe der arminianiſchen Anſchauung rücken, wonach die Heilstaten Gottes am Gläubigen nur als zum Pflichtleben antreibende promissa ſind. Die formelle Analogie mag hier ſein; aus ihr darf aber keineswegs die Mangelhaftigkeit des evangeliſchen Verſtändniſſes des Glaubens bei den Reformierten deduziert werden. Für die Arminianer iſt ſowohl der Glaube als auch die oboedientia ein opus; wie gut evangeliſch man unter den reform. ſcholaſtiſchen Moraliſten über das Verhältnis der fides zur oboedientia als der Betätigung des Glaubens dachte, darüber vergleiche man die intereſſante Polemik des Voetianers Cloppenburg (Theol. opera I, S. 600 ff.) gegen den Arminianer Poppius, und Voetius, Disput. sel. III, 502. Ebenſalls iſt auf die dem Verhältnis: fides et oboedientia

Digitized by Google

tonung der philoſophiſchen Moral (mera moralia) verſchiedene corruptiones der Kirche zugeführt worden, die nur durch die Pflege der vera praxis, welcher auch die Spekulation dienſtbar gemacht werden muß, als auch mit Hilfe der ſich darauf beziehenden Doktrin abgeſchafft werden können. Schließlich hatten die durch die carteſianiſche Philoſophie in die Kirche eingedrungenen meiſtens theoretiſchen Kontroverſen in den dadurch verbitterten Theologen die Sehnſucht hervorgerufen, der vernachläſſigten Diſziplin wieder zur Blüte zu verhelfen.

Behält man dieſen geſchichtlichen Hintergrund im Auge, wird man vielleicht trotz eines gewiſſen Widerwillens gegen das minutiöſe kaſuiſtiſch-methodiſche Trachten nach den Erkennungszeichen (Semiotik) des Glaubens [1]) für dieſe reformierte „moraliſierende Praxis" [2]) ein Verſtändnis haben. Wenn die lutheriſchen Dogmatiker von dieſem Studium bonorum operum (πρᾶξις εὐσεβείας) die Praxis des Glaubens, die fiducialis meriti Christi et promissionum evangelicarum apprehensio unterſchieden, ſo war die letztere auch den Reformierten nicht fremd [3]). Daß ſie aber für die ſpezielle, als die functio theologorum propria gedeutete, praxis fidei, welche ſogar als finis theologiae proklamiert wurde, nicht viel Sinn hatten, iſt wohl zeitgeſchichtlich bedingt geweſen. Wie jeder usus führte auch dieſe praxis fidei in der lutheriſchen Kirche zum abusus, der dann die beiden Schweſterkirchen voneinander ſchied. Der geſteigerte, von Heßhus und Strähle ausgebildete Amtsbegriff, der noch bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts in

(observantia) entſprechende Bezeichnung der Theologie als „theoretico-practica" kein beſonderer Nachdruck zu legen; denn ein ſie gebrauchender Schüler des Ameſius, Maſtricht, fühlt ganz deutlich deren Unangemeſſenheit: Quin et negamus esse theoretico-practicam, proprie et in se, quamvis ex modo tractandi ita eam insigniverimus: sed practicam dicimus et ἐξοχῶς practicam. ... Quid si autem dicamus esse theoretico-practicam? Dixerimus ea ratione, per apertam contradictionem idem subsistere sua natura in nuda theoria, et etiam sua natura vergere ad praxin, l. c., S. 27.

1) Boetius l. c. II, 503 ff.

2) Gegen dieſe Bezeichnung wehrt ſich allerdings Leydecker: vera praxis non ethica, sed evangelica, l. c. 38; gemeint iſt offenbar die philoſophiſche Ethik.

3) Vgl. S. 280, 281.

Digitized by Google

Joh. Fecht in Roſtock u. a. ſeine Verteidiger fand, hat es verſchuldet, daß man von einer tyrannis des Predigtamtes, des akademiſchen Katheders, der Theologie und des Konſiſtoriums ſprach, der gegenüber die Gemeinde nur die „gloria oboedientiae“ beſaß. Den Reformierten erſchien er als ein Rückfall ins Katholiſche.

Es bleibt noch der Vorwurf Webers zu beſprechen, als ob die Reformierten in ihren Ausführungen nicht an den ſubjektiven gegenwärtigen Stand des Menſchen anknüpfen, ſondern ein mit dem Heilsglauben nicht direkt zuſammenhängendes Bild des Urmenſchen und ſeine ewige ſchöpfungsmäßige Beſtimmung zum beherrſchenden Geſichtspunkt erhoben haben. Weber denkt dabei namentlich an Trelcatius und Boquin [1]. Ganz konſequent muß man dann allerdings dieſen Vorwurf auch gegen die lutheriſchen Dogmatiker erheben. Quenſtedt [2] erörtert nicht bloß unter dem „finis“ die ſchöpfungsmäßige Beſchaffenheit des Menſchen, ſondern auch in dem zweiten von dem Subjekt handelnden Teil weiſt er direkt auf ſeinen vorſündlichen Zuſtand hin [3]. Im allgemeinen legen die Reformierten dem Urſtand keinen beſonderen Wert bei, da er ihnen nur die erſte Etappe bildet zu der durch Chriſtum uns erſchloſſenen, in dem Stand der Gnade ſich entfaltenden neukreatürlichen Herrlichkeit [4]. Das Werk des Trelcatius, namentlich ſeine partes ἀνασκευαστικαί, iſt gegen Bellarmin gerichtet, der die veritas naturae et qualitas ejus durch die gratia gratum faciens aufgehoben und den habitus gratiae nicht der Art, ſondern der Natur nach von der justitia originalis unterſchieden denkt. Da es Trelcatius ſehr darauf ankommt, das wahre Weſen der Natur zu ergründen, beſchreibt er die verſchiedenen status, ſie miteinander vergleichend. — Die Beſtimmung der imago Dei bei Boquin verliert ihren wohl ſchöpfungsmäßigen Charakter, wenn wir erwägen, daß die mit ihr gegebene communio wiederhergeſtellt iſt in der perſönlichen, myſtiſchen copulatio, societas mit

1) S. 42, 71. 2) Theol. didact. polem. I, 511 ff.; II, 1 ff.

3) Wobei fünf status erörtert werden!

4) Leydecker a. O., S. 46; van der Waeyen, Summa theol., S. 143.

Digitized by Google

dem Mittler Chriſtus, daß ſie ſchon in der ſeligen Heilsgegenwart genoſſen wird, der vollkommenen Fülle allerdings harrend [1]).

Auf dieſe Weiſe kann den reformierten Dogmatikern nur der eine Vorwurf nicht erſpart werden, daß ſie das Axiom von dem Zuſammenhang der analytiſchen Methode mit der praktiſchen Theologie nicht beherzigt haben. Tatſächlich ſind auch die für den praktiſchen Charakter der Theologie eintretenden Dogmatiker [2]) ſynthetiſch verfahren [3]). Wir dürfen aber nicht ſubtiler ſein als ſie es waren und ſie wegen der Nichtbeachtung dieſes Axioms zur Rechenſchaft ziehen, da ſie ſich an dem Weſen nicht vergriffen haben. Daß auch die rein analytiſche Methode vor dem Intellektualismus, namentlich in der Gotteslehre, nicht ſchützt, muß Weber ſelbſt zugeben. Und wiederum: Ein ausgeſprochener Synthetiker kann, wie ein Analytiker, als subiectum theologiae den homo peccator bezeichnen [4]). Man darf eben die Methode nicht ausbeuten und ausdeuten. Es kann das Weſen in ſeinen Wirkungen und Ergebniſſen gemeinſam ſein und doch das zufällige Soſein der Form, die Ausprägung wechſeln, ſich auf mannigfachen Stufen, Hilfswegen, vielleicht auch methodiſchen Neben-, Irr- und Umwegen, bewegen. Daher haben die reformierten Analytiker bei feſter Überzeugung von der alleinigen Vortrefflichkeit ihrer Methode doch andere nicht verurteilt [5]).

Die Richtigkeit des eben Dargeſtellten wird ſich uns auch bei

---

1) Boquin, Exegesis divinae atque humanae κοινωνίας, S. 166 bis 179, vgl. S. 9—14.

2) S. 10.

3) Leydecker l. c., S. 38 muß gegen die Arminianer und Sozinianer bemerken, daß in der reform. Theologie die echt praktiſche, analytiſche Methode in den libri πρακτικώτατοι fruchtbar gemacht wird, fügt aber hinzu: theoreticam tamen methodum ordinario sequimur, praesertim quando cum Adversariis agimus, vel ubi demonstramus ex principiis per certas et connexas conclusiones, nostras veritates.

4) So z. B. Waeyen l. c., S. 56.

5) Keckermann (Syst. theol. 213, 214): Veram et rectam partitionem non posse esse nisi unicam — aber auch: non reprehendo theologiae partitiones ab aliis doctissimis viris usurpatas. Crocius (a. a. O. 268: „nihil cuiquam detrahentes“). Er zitiert (269) das Wort Auguſtins: Theologiam potius exigere firmamenta quam ornamenta.

Digitized by Google

zwei nicht unter dem Einfluß der klaſſiſchen Methode ſtehenden Analytikern erweiſen.

Schweizer hat Calvin zu den Synthetikern gerechnet, weil er ſich zu äußerlich an die Einteilung der institutio hielt. Und Weber, der weiß, daß ſich Trelcatius auf Calvin als Analytiker berufen hat, und überzeugt iſt, daß ſich die Wahrheit der analytiſchen Methode irgendwie auch bei ſynthetiſchem Verfahren geltend machen muß, hat mit Unrecht bei ſeinem Suchen nach dem Urſprung der analytiſchen Methode erſt beim Heidelberger Katechismus eingeſetzt. Den finis gibt Calvin ſchon in den bekannten erſten Worten ſeiner Institutio von 1559 an: tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censeri debeat duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri; und noch deutlicher I, cap. 3, 3: si ea conditione nati sunt omnes ac vivunt ut Deum cognoscant, Dei autem notitia nisi huc usque processerit, fluxa est ac evanida: eos omnes a creationis suae lege degenerare palam est, qui non ad hunc scopum universas suae vitae cogitationes actionesque destinant [1]. Dieſer Zweck muß irgendwie allen Menſchen bekannt ſein; darum entwickelt Calvin in den erſten Kapiteln die, wenn man ſie bei ihm ſo nennen will, theologia naturalis. Als Subjekt der Theologie tritt ebenfalls im erſten Kapitel der Menſch, wie er daſteht, mit ſeinem mundus miseriarum, dem Bewußtſein ſeiner ignorantia, vanitas, inopia, infirmitas, pravitas et corruptio. Zu der wahren Gotteserkenntnis führt ihn der menſchgewordene Gottesſohn, deſſen bona und gratia ihm der heilige Geiſt, erleuchtend und wiedergebärend, innerlich appliziert und durch die externa media von neuem verbürgt. Was dieſe Methode auszeichnet, iſt 1) ihre praktiſch-ſubjektive Anknüpfung, und 2) ihre chriſtologiſche Färbung. Die erſtere äußert ſich in der Scheu vor jeder frigida speculatio über Gott, welcher die vera notitia gegenübergeſtellt wird: quod de eo (Deo) scire nostra refert; quid iuvat Deum cognoscere, quocum nihil sit nobis negotii. Die cognitio dei et sui ſind Korrelatbegriffe; der erhabene Gott, der ſich nicht entthronen und zu einem Poſtu-

1) Vgl. auch Frage 7 des 2. Genfer Katech.

Digitized by Google

late machen läßt, und der von ihm abhängige, ihm unentrinnbare, als Mittel ſeinen Zwecken dienende und doch in Kindesverhältnis zu ihm ſtehende Menſch gehören zuſammen. In dem Abſchnitt de deo creatore wird auch die Darlegung der Schöpfung des Menſchen und ſeines Charakters, abgeſehen von der Sünde und Erlöſung, in dem Abſchnitt de deo redemptore die des heilsbedürftigen Menſchen vorangeſtellt. Es iſt daher der Vorwurf, der Calvin ſchon von Calov [1]) und anderen gemacht worden iſt, er ignoriere den anthropologiſchen Standpunkt, unbegründet. — Sind bei Calvin alle metaphyſiſchen Hilfslinien der Gotteserkenntnis beſeitigt, ſo legt er um ſo mehr auf die cognitio dei in Christo [2]), auf die Erkenntnis Gottes als unſeres Vaters, Nachdruck, ſo ſehr, daß der Abſchnitt erſt von dem chriſtlichen, ſoteriologiſchen Geſichtspunkt beherrſcht und verſtändlich [3]) wird.

Eine eigentümliche Färbung hat die analytiſche Methode in der carteſianiſchen Theologie erhalten. Sie iſt ſelbſtverſtändlich ein wenn auch vorübergehender Verſuch, die mathematiſche Univerſalmethode des Carteſius auf dem theologiſchen Gebiete zu erproben. Ein furchtlos und ſcharf ſpürender, ſcheidender, klarer Leidener Theologe, Chr. Wittich, wollte mittels ihrer alle dialektiſchen Einbildungen, durch welche unſinnliche Wahrheit getrübt, entſtellt, verzerrt wird, auflöſen. So hat er es unternommen, die ſynthetiſch verfahrende Ethik Spinozas zu widerlegen [4]) und poſitiv, induktiv und intuitiv den ontologiſchen Gottesbeweis zu liefern. Auf den Meditationen ſeines Meiſters weiterbauend, iſt er nicht bloß, wie Carteſius, zu der letzten Beſtimmung Gottes als des abſolut wahren und wahrhaftigen gelangt, ſondern hat, indem er einerſeits mit Beſonnenheit ſeine

---

1) Syst. loc. theol. II, 12.

2) Corp. Ref. 65, 402, Inst. 1559, III, 2, 16, 22, 36 und öfter.

3) Vgl. G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita, Bd. II, S. 200, gegen E. W. Mayer. Ich füge noch hinzu: der wahren göttlichen Providenz können ſich nur die Gläubigen, die die gratia gekoſtet haben, erfreuen (I, 16, 1).

4) Antispinoza, sive examen ethices Benedicti de Spinoza et commentarius de Deo et eius attributis, Amst. 1690.

Digitized by Google

kirchliche Poſition manchen bedenklichen Beſtimmungen ſeines Meiſters (Indifferenz des Willens) gegenüber wahrte, anderſeits auf den dubitativen Charakter der Methode allzu großen Wert legte, faſt alle in der Pneumatologie erörterten Eigenſchaften Gottes deduziert. In ſeiner Methodologie iſt Wittich allerdings nicht direkt von Carteſius abhängig, wie überhaupt die carteſianiſchen Gedanken in die reformierte Theologie, namentlich ſpäter, nicht unmittelbar hineinſtrömten. Die Tatſache, daß Carteſius in ſeinem Syſtem nicht einfach mit der Scholaſtik gebrochen, ſondern vieles aus ihr übernommen hatte [1], hat ganz natürlich zu dem Verſuche geführt, nicht nur einzelne Begriffe und Gedankengruppen, ſondern ganze Syſteme und Diſziplinen der alten Scholaſtik durch die neuen Gedanken zu befruchten, zu ändern, umzugeſtalten, ja geradezu mit ihnen zu konfundieren [2]. Freudenthal [3] ſieht in dem Utrechter Heereboord, dem Schüler und Verehrer Descartes' und Anhänger des Ramus, den Hauptrepräſentanten dieſer wiedergeborenen Scholaſtik. Heereboord hat zwar die ſcholaſtiſche Naturphiloſophie den Gedanken ſeines Lehrers zu akkommodieren verſucht [4], auch in ſeiner Logik findet ſich mehr oder minder ramiſtiſch [5] gefärbtes, taſtendes Suchen nach neuen Bahnen: eine klare Syntheſe hat er aber nicht erreicht. Es iſt Clauberg, dem an der Scholaſtik und Baco geſchulten carteſianiſchen Philoſophen gelungen. Schon der Titel ſeiner Logik iſt bezeichnend: Logica vetus et nova, quadripartita [6]. Hier ſollen Ariſtoteles, Baco und Carteſius verſöhnt werden [7]. Da Wittich von dieſer Logik abhängig iſt, ſo ſoll ſie hier nur ganz kurz nach ihrer Be-

1) Vgl. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholaſtik, Sitzungsberichte d. phil. Klaſſe d. bayr. Akademie 1897, 2, 1899, 1.

2) Der Verfaſſer dieſer Zeilen will demnächſt dieſen intereſſanten Prozeß beleuchten in der Schrift: „Der Carteſianismus in der reformierten Dogmatik."

3) „Spinoza und die Scholaſtik" in „Phil. Aufſätze E. Zeller gewidmet", S. 92.

4) Philosophia naturalis, Amstd. 1665.

5) Meletemata phil. 28. 6) Amſt. 1654.

7) „Utriusque generis doctrinas coniugio quodam admirabili sic studui sociare, ut et vetera multa hic essent, quae hodie multis videntur nova, et nova essent, quae vetera."

Digitized by Google

deutung, ſoweit es zur Beleuchtung der Methode nötig iſt, ſkizziert werden.

Ihr Kennzeichen iſt die pſychologiſche Grundlage: logica mentem humanam in rebus percipiendis, iudicandis memoriaque retinendis dirigens. Clauberg vermißt in den bisherigen Logiken, die doch eine ars ſein ſollen, die Auseinanderſetzungen über die attentio paranda, die memoria firmanda, diligentia excitanda, perceptio clare distincteque reddenda). In der mit dieſen Begriffen arbeitenden Logik muß allerdings die Methode das nächſte Ziel haben, eine clara und distincta perceptio, aus der ſich erſt dann das rechte Urteil ergibt, zu erreichen. Die Methode, die ihrer Art nach ſynthetiſch oder analytiſch iſt (S. 53), gibt den Modus an, wie die Erkenntnisobjekte zu zergliedern und aneinanderzureihen ſind. Die letztere ſchreitet von den particularia zu den universalia, die erſtere umgekehrt. Wittich konnte, da es ihm zunächſt um die Widerlegung der Ethik Spinozas zu tun war, die bekanntlich mit den universalia anhebt, natürlich nur die analytiſche, die er auch demonstrativa nennt, in Anwendung bringen. Sie habe ja einen unbeſtreitbaren Vorzug vor der ſynthetiſchen [1]): Methodus Analytica nihil assumit, quod quovis modo sit obscurum, sed ex iis, quae per se sunt clara, ad alia, quae obscura sunt, progreditur, atque ita illa ipsa ex claris notionibus elucidat et non minus perspicua menti reddit, quam ea, quae per se erant evidentia: Summam autem requirit attentionem, qua posita, nihil quicquam eorum, quae per se sunt clara, mentis assensum effugere potest. Sic autem suspenso et tardo gradu procedit eumque ordinem tenet, quem ipsa natura sponte subministrat. Non congerit ergo notiones cognitas easque simul praemittit ignotis, utitur cognitis, quas sponte ipsum examen rei, quae inquiritur, offert; nec coacervat Axiomata clara et evidentia, quae omnibus aliis praeponat, sed uti fuerit opus, ea ex mente depromit et rei praesenti applicat: At Methodus Synthetica cum pro fine habeat potius, ut mentem de veritate convincat, quam ut clare explicet naturam rei, de qua vult convincere,

1) Antispinoza, de methodo demonstrandi.

congerit notiones et veritates natura cognitas, praemittit suis demonstrationibus, definitiones et axiomata evidentia, quorum assensum postulat, eoque impetrato, si in sequentibus conclusio obveniat, quae per se assensum non impetrat, ad eum mentem cogit per istas definitiones et axiomata praecognita et prius admissa. — Da die analytiſche Methode Unbekanntes aus Bekanntem deduzieren und nicht direkt überzeugen will, ſo geht ſie den richtigen demonſtrativen, der nach Einfachheit und Klarheit ſtrebenden Natur angemeſſenen Weg. Sie ſtellt alſo nicht aprioriſche Allgemeinbegriffe, Ideen voran, um die partikularen nach ihnen zu normieren. Der Hauptfehler Spinozas beſteht nach Cl. darin, daß er mit abſtrakten Allgemeinbegriffen, wie substantia, essentia, subjectum, attributum uſw. begonnen habe. Er habe dabei vergeſſen, daß dieſe Begriffe oft miteinander vermengt werden können. Spinoza hätte eher mit der allen gemeinſamen Gottesidee anfangen und dieſe nicht mit abſtrakten Begriffen konfundieren ſollen. Nach dieſem Geſichtspunkt unternimmt auch Wittich an der Hand der clara et distincta perceptio die ſtellenweiſe umſtändliche Widerlegung der Ethik Spinozas und mit denſelben Vorausſetzungen baut er auch ſeinen ſchon erwähnten poſitiven Gottesbeweis in dem commentarius. — Leider hat Wittich keine Dogmatik verfaßt, in der er dieſe Prinzipien zum Ausdruck gebracht hätte. Seine Hauptſchrift, die „Theologia pacifica“, enthält nur loſe apologetiſche Kapitel gegen Mareſius. Überhaupt iſt nur die oft mit ſeltener Vernunftruhe geführte Apologetik ſeine Stärke. Aus dieſer Vernunftruhe fließt aber ſeine nimmer müde Unruhe, all die univerſellen, im Kampfe um das neuſcholaſtiſche Weltbild gegebenen Probleme mittelſt der eben gekennzeichneten Methode durch- und auszudenken. Wie iſt es aber möglich, daß dieſe analytiſche Methode, die doch den integrierenden Beſtandteil des carteſianiſchen Denkens gebildet hatte, nicht in die ſyſtematiſchen Werke der anderen carteſianiſchen Theologen (Heidanus, Burmann, Braun uſw.) eingedrungen iſt, daß Burmann ganz bedenklich ſogar nach Spinoza ſchielt? Der Grund ſcheint zunächſt im Charakter der Methode zu liegen. Als demonſtrative beanſpruchte ſie nur in dem Teile Anwendung zu finden, wo die reine Vernünftig-

Digitized by Google

keit zuläſſig war, alſo in der theologia naturalis. Nun iſt ſie aber auch in dieſem Gebiet von den Dogmatikern nicht angewendet worden. Der Grund muß alſo tiefer geſucht werden.

Wir haben ſchon oben bemerkt, daß Wittich mit einem Grundbegriff der carteſianiſchen Methode operiert, mit der dubitatio. Dieſer Begriff iſt nicht nur von den Scholaſtikern (Voetius, Mareſius), ſondern auch von den carteſianiſchen Theologen gemieden worden. Während Clauberg in ſeiner ſcharfſinnigen, in 25 Punkten zuſammengeſtellten Apologie [1]) ihn nur für die Metaphyſik und Philoſophie (nicht aber für die theologia naturalis) reſerviert hatte, iſt er von Wittich auch in die Theologie eingeführt worden. Aber nicht gerade zum Vorteil der Sache.

Hätte er ſich darauf beſchränkt, die dubitatio bloß auf die Vernunftobjekte anzuwenden und durch auf rein analytiſchem, dubitativem Wege erfolgte Gegenüberſtellung der rationell erreichbaren Wahrheiten gegen das Inkommenſurable des Glaubens zu zeigen, was an der Theologie Dialektik und nicht Natur war — ſo hätte er wenigſtens erreicht, was andere nicht zerſtören wollte n einen Bruch mit der ohnehin erſchütterten Scholaſtik. Von dieſem Standort aus hätte ſich dann eine ganz neue Perſpektive für die reformierte Theologie ergeben. Denn keiner von den carteſianiſchen Theologen weiſt eine ſo tiefgreifende naturwiſſenſchaftliche Bildung auf, wie eben Wittich. Da er aber die zweifelnde ratio als Maßſtab der Offenbarung über die Offenbarung ſtellte, rief er die ſchon gegen Carteſius von Voetius erhobenen Anklagen wieder hervor, daß er die Grundlagen der Religion zu erſchüttern ſtrebe. Es waren alſo wohl nicht theoretiſche Bedenken, ſondern Furcht vor Umwälzungen des praktiſch-kirchlichen Lebens, die auch andere Carteſianer mit dem die „gangraena novitatum“ bekämpfenden Maſtricht [2]) teilten. Man fürchtete, es werde durch die Einführung des Zweifels in die Forſchung die fides divina beſeitigt und ſtatt deſſen die ignorantia zur Herrſchaft gebracht, der

1) Initiatio philosophi sive dubitatio Cartesiana. Lugd. Bat. et Duisburgi 1655.

2) Novitatum cartesianarum gangraena. Amst. 1677.

Digitized by Google

vorſätzliche Unglaube entſchuldigt, die „Waggelmutſen“ bekräftigt, den „Seekers und Quakers“ und den Enthuſiaſten überhaupt Tür und Tor geöffnet, die Gefahr, den Eid auf die Konfeſſion zu verweigern, unumgänglich und der Skeptizismus in alle Schichten der Bevölkerung eingeführt [1]). Dabei hatten allerdings die Anticarteſianer kein Verſtändnis für die Behauptung der Gegner, daß der Zweifel nur ein theoretiſcher („tamquam, als ob!“), nur eine suspensio iudicii ſei, daß er ſich nicht auf Gott und göttliche Dinge beziehe. Obwohl Voetius und die Orthodoxen auch eine milde suspensio iudicii, eine docta ignorantia [2]) annahmen, — allerdings nicht als Prinzip, was auch die carteſianiſchen Theologen nicht behaupten wollten — blieben ſie dennoch bei dem ceterum censeo: „Dubius in fide est haereticus“ und verurteilten die carteſianiſche Theologie als Pyrrhonismus, eine non Veronensis, sed Placentina theologia. So iſt es geſchehen, daß z. B. Burmann und Heidan in den akademiſchen Disputationen in Utrecht und Leiden, denen ſie präſidierten, alle die dubitatio betreffenden Themata, teils aus Vorſicht, teils auf Veranlaſſung des Magiſtrats fernzuhalten beſtrebt waren [3]). — Die Methode hat fallen müſſen, weil ſie den Inhalt bedrohte.

3.

Worin beſteht die ſynthetiſche Methode? Sie iſt ſicherlich nicht ſchon konſtituiert, wenn ſie mit dem Gottesbegriff beginnt (Calvin!). Darin hat Ebrard (S. 60) entſchieden recht. Seine Begriffsbeſtimmung leidet aber an großer Verwirrung. Einmal ſcheint ihm das Weſen der Methode darin zu liegen, daß ſie von der objektiven Seite (Gott als die ewige Urſache) ausgeht und als ſolche ſich faſt ausnahmlos in der reformierten Dogmatik findet, alſo nicht nur die der proteſtantiſchen Scholaſtiker iſt. Das andere Mal findet er ihr Weſen im Gegenſatz zu der ſubjektiv-an-

1) Voetius, De theologia dubitante in Disp. sel. III, S. 826 ff. Maſtricht, Gangraena S. 29 ff.

2) Voetius a. a. O., S. 632 ff. 845.

3) Maſtricht a. a. O., S. 17. Mareſius, De abusu phil. Cartes., § XXIII. Wittich, Theol. pac., § XXXVI.

Digitized by Google

thropologiſchen Anknüpfung, wonach alſo die Coccejaner ebenfalls, wie Melanchthon, nur ſcheinbar ſynthetiſche Methode angewendet hätten. Synthetiſch wäre ihm dann identiſch mit ſpekulativ [1]) Daß dieſe letztere Deutung Ebrards eine ungeſchichtliche Konſtruktion iſt, beweiſt die Tatſache, daß faſt alle Föderaliſten, ſofern ſie nicht ſchon analytiſch verfahren, den Gang der ſynthetiſchen Methode beibehalten [2]). — Die klaſſiſche ſynthetiſche Methode hat erſt Alſted eingeführt. Er weiſt zwar in der praefatio darauf hin, daß er in ſeiner Methode nur den novi doctores scholastici reformati, den Sadeel, Zanchius, Danaeus und Junius folge. — Dieſe aber, namentlich die beiden erſteren, beſchränken die „ſcholaſtiſche" Methode auf ihre Disputationen, die den Zweck haben „Sophistarum calumnias enecare". Sadeel unterſcheidet folgerichtig bei allen dogmatiſchen Abſchnitten die theologica tractatio von der scholastica. Zanchius gebraucht die letztere namentlich zur Widerlegung der Ariani nostri temporis, qui scire nolunt. Dieſe damals ziemlich gebrauchte Methode darf man aber nicht ſynthetiſch nennen. Abgeſehen davon, daß die drei erſtgenannten kein Syſtem ausgebildet haben, darf das damals typiſche Verfahren der Disputationen, wobei die einzelnen loci nach Belieben ausgewählt und nach einem typiſchen Muſter ausgelegt wurden, zwar als eine methodus scholastica, nicht aber synthetica bezeichnet werden. Es ging dabei immer voran eine Stelle der Bibel, welche ſich auf den zu behandelnden locus bezog; dann folgte die analytiſche Erklärung desſelben; hierauf erſchienen die Theſen, die daraus gezogen werden konnten. Dieſe wurden dialektiſch durchgeführt; wenn aus der Hauptſtelle nicht alle zu dem locus gehörenden Sätze folgten, ſo wurden dieſe hinzugefügt, um das Ganze zu vervollſtändigen; bei Behandlung der einzelnen Sätze wurden zuerſt die Anſichten der Katholiken und der Häretiker widerlegt, worauf zuletzt die Darſtellung der orthodoxen Lehre

---

1) Vgl. S. 71: „ſyſtematiſierender Trieb"; opp.: bibliſcher Trieb (S. 75: „echt bibliſch-anthropologiſch").

2) So ſchon M. Martinius, den Heppe (Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus im 16. Jahrh., Bd. I, S. 186) zu den Bewußtſeinstheologen rechnet.

Digitized by Google

folgte, nebſt den Beweiſen aus der Schrift, den Kirchenvätern und, wenn es möglich war, den Konzilien und den Scholaſtikern. Dieſe Kollegien gingen, wie es ſcheint, von dem symbolum apostolicum und den zehn Geboten aus und wurden von den Studenten auswendig gelernt [1]).

Eher könnte man als Vorgänger Alſteds Sohnius [2]), Polanus [3]), M. Martinius [4]) bezeichnen. Trotz der ſtaunenswerten Zergliederungskunſt iſt aber bei Sohnius die die ſynthetiſche Methode Alſteds charakteriſierende Paralleliſierung der executio operum Dei mit den immanenten Akten der providentia et praedestinatio nicht vollſtändig durchgeführt. Polanus und Wolleb [5]), die die Theologie ameſianiſch nach dem Schema: fides et opera einteilen, verfahren zwar weſentlich ſynthetiſch. Beſtimmen ſie aber die Theologie als vornehmlich praktiſche Diſziplin, ſo befinden wir uns mit ihnen noch nicht in der Zeit der klaſſiſchen Methode. Als ein direkter Vorgänger Alſteds darf M. Martinius gelten. Er diſponiert: I. de Deo, ut prima causa efficiente et fine. II. de effectis Dei in genere et in specie, de primis et aeternis primae causae effectis, decretis nempe, providentia et praedestinatione. III. de decretorum exsequutione in genere: et in specie de prioribus effectis in tempore, respondentibus providentiae, creatione nimirum et gubernatione. IV. de posterioribus Dei effectis in tempore, respondentibus praedestinationi, quae videlicet spectant angelorum aeternam salutem vel exitium. In dem III. und IV. nach dem ſcholaſtiſchen „modus docendi et implendi“ verfahrenden Teil wird die pactio foederis naturae und pactio foederis gratiae eingeſchaltet. Wenn Alſted das wahre Weſen der ſynthetiſchen Methode darin findet, daß ſie von Gott als der prima causa ausgehend zu ſeinen ewigen immanenten Dekreten übergeht, um dann die temporariae creationis et liberationis actiones und ſchließlich die

1) Sadeel, Opera theol., S. 13. Zanchius, De natura Dei, praef. (Opp. Teil II).

2) Opera. 3) Syntagma theol. 4) Methodus theol.

5) Compendium theol. christ.

Digitized by Google

actio glorificationis zu betrachten [1]), ſo hat dies Martinius ebenſo getan. Kommt aber bei dem letzteren die executio praedestinationis zu kurz, und hat er das Bewußtſein von der Anwendbarkeit der ſynthetiſchen Methode ausſchließlich auf die theoretiſchen Wiſſenſchaften noch nicht zum Ausdruck gebracht, ſo finden wir ihn in beiden Stücken bei Alſted ergänzt. Von Alſteds ſcholaſtiſchen Nachfolgern bewahrt dieſen Grundſatz, ohne ihn auszuſprechen, noch Mareſius [2]), der den „argumentativen" Charakter der Theologie hervorhebt. Für Wendelin [3]) iſt die Theologie eine praktiſche Diſziplin. Der ſpekulative Maccovius [4]) ſpricht zwar mehr die ſcholaſtiſche Sprache des Suarez als die Sprache Kanaans, ſeine Methode weicht aber von der ſtreng ſcholaſtiſchen Alſteds ab, indem er ſich an den einfachen trinitariſchen Faden hält; die Theologie iſt für ihn partim theoretica, partim practica.

Bei näherem Zuſehen hat aber die Betonung des Zuſammenhanges der ſynthetiſchen Methode mit dem theoretiſchen Charakter der Theologie, ſo dezidiert ſie auch klingen mag (Theologia scholastica non est practica, sed theoretica, tradenda igitur erit methodo synthetica, Praef.), wohl nicht die Bedeutung, wie die parallele der lutheriſchen Analytiker. Haben die letzteren die ganze Theologie als praktiſche Diſziplin angeſehen, ſo darf wahrſcheinlich dieſe Ausſage Alſteds nur für einen Zweig der Theologie, eben die theologia scholastica, gelten. Denn wie wäre es ſonſt erklärlich, daß er in ſeiner Panacaea [5]) behauptet, die Theologie ſei gerade ſo wie die Grammatik, Jurisprudenz und Medizin als praktiſche Wiſſenſchaft analytiſch zu behandeln? Kann ſich dieſer Widerſpruch nicht vielleicht ſo löſen, daß Alſted an die in ſeiner Methodus theologiae [6]) neben der theologia didactica aufgezählten: theologia catechetica, soteriologia (gymnasium logicum) alſo die praktiſche Theologie im modernen Sinne gedacht

---

1) Er knüpft damit an Röm. 8, 28—30, die „aurea salutis catena", an (a. a. O., S. 5).

2) Systema maius, 1658.

3) Systema theol., 1662, S. 4.

4) Loci communes, Amst. 1658.

5) S. 30. 6) 1611.

Digitized by Google

haben wird? Schließlich gibt Alſted ſelbſt das Hauptmotiv für die Heranziehung der ſynthetiſchen Methode an. Sie werde in den Schulen traktiert, ſei klar, und daher accuratior quam popularis illa, quae in ecclesia obtinet [1]).

Daß es ſich ihm in erſter Linie um die Aufnahme der ſcholaſtiſchen und nicht gerade der ſynthetiſchen Methode als ſolcher handelte, kann man indirekt auch daraus erſehen, daß er ſich auf die eben erwähnten erſten Scholaſtiker als ſeine Gewährsmänner beruft, bei denen ja die ſynthetiſche Methode nicht gebräuchlich war. Warum er ſie gerade mit der ſcholaſtiſchen identifiziert, erhellt wohl daraus, daß die ſynthetiſche Methode nur für die theologia positiva seu thetica im Unterſchied von der in den Diſputationen in Anwendung gebrachten eigentlichen „ſcholaſtiſchen" Methode in Betracht kam. Nun gehören aber für die Scholaſtiker die theologia didactica und elenchtica als Unterabteilungen der theologia acroamatica innerlich zuſammen [2]), und darum iſt es erklärlich, daß Alſted in ſeiner Methodus noch beide Arten zu einer Diſziplin zuſammengefaßt hat. Die ſpäter eingetretene Scheidung in theologia didactico-scholastica und polemica [3]) iſt nur aus formellen Gründen geſchehen, um nämlich die Darſtellung durch Auseinanderſetzungen mit den Gegnern nicht zu unterbrechen.

Es ſind vermutlich die arminianiſchen Streitigkeiten geweſen, die Alſted, der als Mitglied der Dortrechter Synode — er vertrat dort die naſſauiſche Kirche — teils noch vor der Synode, teils auf der Synode ſelbſt [4]) und dann ausführlicher ſpäter in der theologia polemica aufgetreten iſt, veranlaßten, die theologia scholastica, die Fundgrube aller minutiöſen dialektiſchen Mittel zur solida refutatio der alten und neuen Häretiker [5]), zu bearbeiten. Daher beziehen ſich die bei Polanus und Wolleb noch nicht vorkommenden, Alſted charakteriſierenden, ſcholaſtiſch ausgelegten Antinomien faſt alle auf die gegenüber den Arminianern ſtrittig gewordenen

1) Praef.

2) Voetius a. a. O., S. 27, 28.

3) Praef.; die Theologia polemica erſchien 1630.

4) Vgl. Acta Synodi, S. 204.

5) 1618 erſchienen.

Digitized by Google

Partien: „decreta Dei omni modo sunt libera et certo modo necessaria; praescientia Dei est causa rerum et non est“ (S. 165).

Dieſe Antinomien ſind nicht willkürlich, ſondern abſichtlich und dienen dem Zwecke, die Allwirkſamkeit Gottes zu wahren und dabei nicht bloß alle Urſache, ſondern auch jede Beeinfluſſung des Böſen von Gott abzuwälzen, alſo den ſtrengeren Supralapſarismus zu mildern. Namentlich ſind da die Ausführungen Alſteds über die praescientia theoretica et practica — eine Unterſcheidung, die Alſted von Petrus Lombardus herübernimmt — für unſere Vermutung ausſchlaggebend.

Wie Alſted, geben auch die wolffiſierenden Theologen als Grund für die Übernahme der ſynthetiſchen methodus scientifica ihre „Durchſichtigkeit“ an. Der scopus der Dogmatik beruht in der convictio de veritate [1]); auch die revelata veritas iſt dazu da, um klar erkannt zu werden. Die Dienſte zur Erreichung dieſes Zweckes leiſtet die älteſte methodus scientifica. Sie muß von dem Syſtem angeeignet werden, wenn dieſes überhaupt Wiſſenſchaftlichkeit beanſprucht. In der Theologie kommen oft zuſammengeſetzte Begriffe vor; ſie wollen in einfachere zergliedert werden. Oft kann man den klaren Zuſammenhang der Dogmen (concatenatio) und ihre Abhängigkeit voneinander nicht gleich erkennen. Die Methode ſoll zeigen, wie die termini gut definiert, die propositiones richtig geſtellt und bewieſen, und die einzelnen Wahrheiten aus den vorhergehenden richtig abgeleitet werden müſſen [2]). Erſcheint dieſe Methode nur als ein Gegenſtück zu der demonſtrativen Methode Wittichs, ſo unterſcheidet ſie ſich von ihr dadurch, daß Wittich die convictio nur auf dem analytiſchen Wege zu gewinnen glaubte. Wenn die Dogmatiker dieſer Methode abſoluten Wert beilegen, ſo ſtehen ſie unter der Herrſchaft der damaligen auch die Lutheraner bezaubernden wolffiſierenden Zeit, dem pruritus definiendi, ſo ſehr [3]), daß man berechtigt iſt, dieſe Erſcheinung

1) Wyttenbach, Tentamen theol. dogm. I, S. 14; Stapfer, Instit. theolog. polem. I, S. 66 ff.

2) Wyttenbach l. c., S. 15.

3) „Es ging eine Sucht durch jenes Zeitalter, alles nach ſzientifiſcher Methode zuzurichten und die klarſten Dinge noch klarer zu machen. Man

Digitized by Google

nicht weſentlich auf die Rechnung der objektiv ſpekulativen Eigenart der Reformierten zu ſetzen.

Viel wichtiger erſcheint dagegen die Frage, ob die Prädeſtinationslehre auf die Geſtaltung der ſynthetiſchen Methode eingewirkt hat. Ebrard behauptet nämlich: „Von Calvin rührt die Einführung der Prädeſtinationslehre in die reformierte Dogmatik — eine Schattenſeite derſelben — her. Hierdurch wurde der ſynthetiſche Charakter der Methode noch erhöht.“ Dieſe Behauptung ſcheint Ebrard vier Seiten nachher vergeſſen zu haben, denn er ſchreibt in der Anmerkung, die Prädeſtination tritt (bei Calvin) nicht als decretum Dei, ſondern — ganz anthropologiſch! — als electio Dei im dritten Teil auf. Hat ſich Ebrard mit dieſer richtigen Bemerkung ſelbſt desavouiert, ſo iſt noch hinzuzufügen, daß auch einige ſpätere Dogmatiker die Prädeſtinationslehre in die Dekretenlehre nicht eingearbeitet haben. Die Analytiker behandeln dieſe Lehre im dritten Teil (media). Bei Bucanus ſteht ſie wie bei Calvin zwiſchen dem locus de oratione und de resurrectione finali; bei Ameſius dagegen nach der applicatio Christi (d. h. ſeiner redemptio) mit dem bemerkenswerten Satz: Nullam disparitatem internam facit (Deus) in ipsis praedestinatis ante applicationis huius actualem dispensationem. Hulſius handelt von ihr zwiſchen der ecclesia und vocatio, P. Martyr an der Spitze der causae universaque ratio, qua in Christi et salutis possessionem mittimur et retinemur.

Daß die Prädeſtinationslehre keineswegs mit der ſynthetiſchen Methode zuſammenhängt, wird vollends klar, wenn wir ganz kurz erwägen, daß die erſtere im allgemeinen nicht als Folgerung aus der Gotteslehre angeſehen werden darf [1]). Dafür ſprechen folgende zwei Gründe.

Erſtens der von Schneckenburger [2]) angeführte, daß der Infralapſarismus in der reformierten Theologie Oberhand gewonnen hat. Man muß dieſen Gedanken um ſo mehr hervorheben, da

---

heilte, dichtete, katechiſierte Wolffiſch“ (G. Frank in „Proteſt. Realenz.“ [1], Bd. XXI, S. 523).

1) Gegen Stange, Theol. Aufſätze, S. 38.

2) „Stud. u. Krit.“ 1847, S. 957.

Digitized by Google

ſich die Dortrechter Synode und die in ihren Tendenzen lehrenden Theologen ſonſt vor keiner Konſequenz fürchteten und, wie ihre ſupralapſariſchen Gegner, die Souveränität Gottes zu wahren ſuchten, indem ſie den Sündenfall geradeſo wie alles Geſchehen von der göttlichen Ordination abhängig machten. Zweitens bildet die innere Zuverſicht, die Gewißheit des Heils im Glauben, bei den Reformierten wie bei den Lutheranern den grundlegenden Teil der Prädeſtinationslehre, dem ſelbſtverſtändlich eine objektive tatſächliche Feſtigkeit der Heilsveranſtaltung entſprechen muß. Auch die ſtrengen Supralapſarier können den Subjektivismus nicht verleugnen [1]). Als Heilsgrund iſt die Prädeſtinationslehre auch den Reformierten ein unendlicher Quell des Troſtes. Dies iſt nicht bloß bei Calvin und, wie man gewöhnlich annimmt, bei den deutſchen Bewußtſeinstheologen der Fall, vielmehr ſuchen auch die rein ſynthetiſch verfahrenden Dogmatiker, wie Alſted, in dem ewigen Heilsdekret die anchora fidei und consolatio consolationum [2]) und erzählen breit von dem heilsmäßigen Uſus der doctrina de praedestinatione. (Polanus, De aeterna Dei praedestinatione 1618, Walaeus, De utilitate doctrinae de praedestinatione.)

4.

Als beſonders charakteriſtiſch für die reformierte Dogmatik bezeichnet Schweizer [3]) die Unterſcheidung von verſchiedenen Stufen der erlöſenden Gnadenreligion, tres oeconomiae foederis gratiae, ganz folgerichtig vollendet in der Foederalmethode, die dem reformierten Typus völlig angehört. Seine Ausführung dieſer Theſe hat aber einen lebhaften Widerſpruch bei Baur [4]) und Ebrard [5]) gefunden, ſo daß es ſich lohnt, zunächſt an ſeine Erörterung anzuknüpfen.

Obwohl die Foederalmethode der Grundlage nach ſchon von Anfang an der reformierten Theologie eigen war, iſt ſie, ſo meint

---

1) Beza, Summa totius christianismi in Tract. th. I. S. 175.
2) A. a. O., S. 183. 3) l. c., S. 103 ff.
4) „Theol. Jahrb." 1847, S. 342—350.
5) Dogmatik I, S. 98—99.

Schweizer, vollſtändig erſt von Cocceius angebahnt und von ſeinen Nachfolgern ausgebildet worden. Cocceius unterſcheide zweierlei nebeneinander hergehende Religionsarten, foedera Dei cum hominibus: 1) das foedus naturae s. operum, d. h. das Verhältnis des Menſchen zu Gott noch ohne die Ideen der erlöſenden Offenbarung und Gnade, wie man ſie vor allem Sündenfall rein realiſiert vorſtellte und ſie geſchwächt noch vorhanden ſei, 2) das foedus gratiae, vom Sündenfall an die allein erlöſende, wirklich ſeligmachende Religionsart, ſich bewegend durch die dreifache oeconomia ante legem, sub lege, post legem, s. sub evangelio.

Ebenſo charakteriſtiſch und mit der Lehre von zwei Bunden verwandt ſei die bedeutend hervortretende, „ſcholaſtiſche“ Unterſcheidung einer theologia naturalis et revelata, welche durch Anwendung der carteſianiſchen Philoſophie noch geſchärft worden ſei, erſt ſpäter aber ſorgfältiger als zuſammengehörige Einheit des dogmatiſchen corpus gefaßt wurde [1]). In der theologia naturalis werde das philoſophiſch-rationale Erkennen als genügend für die Baſis der Religionslehre anerkannt, ohne darum die höher ſtehenden Offenbarungslehren zu gefährden.

Die erwähnten beiden Unterſcheidungen ſeien aber verwandt, ohne daß dieſer Zuſammenhang klar erkannt worden ſei [2]). Was die foedera unterſcheidet, ſei der Begriff der Erlöſung und Gnade; er fehle dem foedus naturae et operum, begründe hingegen das foedus gratiae. — Ein ähnlicher [3]) Gegenſatz beſtehe zwiſchen der religio (theologia) naturalis et revelata. Der Unterſchied dieſer beiden parallelen Reihen, der ſcholaſtiſchen und foederaliſtiſchen, beſtehe nur darin, daß in der erſteren mehr die abſtraktere Offenbarung und die auf dieſer beruhenden articuli puri der Vernunft

---

1) S. 107. 2) 110.

3) Baur gibt S. 343 die Meinung Schweizers nicht korrekt wieder, wenn er ſagt: derſelbe Gegenſatz beſtehe uſw. Er mag dazu durch die etwas unklare Ausdrucksweiſe Schweizers (S. 112) veranlaßt worden ſein. Schweizer hat ſeine Meinung dann („Jahrbücher“ 1898, S. 10. 11; vgl. S. 53) in dem oben angegebenen Sinne zum Ausdruck gebracht. Nach dieſer Erklärung iſt daher der Vorwurf Ebrards, als ob Schweizer beide Unterſcheidungen hätte konfundieren wollen, unverſtändlich.

und den von ihr gebildeten articuli mixti, in der letzteren die konkrete Offenbarung (Gnade, Erlöſung) den Geſetzeswerken (Natur) gegenübergeſtellt werden.

Nun iſt nach Schweizer weder der eine, noch der andere Gegenſatz als ein abſoluter zu faſſen, als ob in der religio naturalis ſchlechthin noch nichts von Offenbarung wäre, in der revelata ſchlechthin nichts von der Vernunft her; und ebenſo, als ob foedus naturae et gratiae nur im Gegenſatz zueinander ſtänden. Natur ſei freilich im Gegenſatz zu Gnade, ſtehe aber zugleich in poſitiver Beziehung zu dieſer. Urgiere man das negative Verhalten, ſo werde das Natürliche als etwas Verlorenes und Ungenügendes betrachtet; das poſitive Verhalten komme bei dem ſcholaſtiſchen Verfahren in der Wertung des ewigen Moralgeſetzes zum Ausdruck; bei dem foederaliſtiſchen dagegen in der Unterſcheidung dreier Ökonomien des foedus gratiae. Denn die beiden noch unvollkommenen Ökonomien ante legem et sub lege ſeien ja von der vollkommenen post legem sive evangelica weſentlich nur dadurch unterſchieden, daß dort die das foedus gratiae konſtituierende erlöſende Offenbarung noch latitiere im bloß Natürlichen und nur gebunden an dieſes wirkſam ſei. Natur und Gnade ſeien alſo auch an- und ineinander.

Wir müſſen zunächſt über den Begriff foedus im klaren ſein. Ebrard [1] wirft Schweizer vor, er vergeſſe, daß die Foederaliſten objektiv-hiſtoriſche konſekutive Perioden des objektiven Reiches Gottes und die Periode vor dem Fall foedus naturae nennen, und daß hingegen die Carteſianer, vom ſubjektiven Bewußtſein des gefallenen Menſchen ausgehend, das, was dieſer noch als Tatſache in ſich trägt, als theologia naturalis bezeichnen. Nun aber vergißt wieder Ebrard, daß in dem foedus nicht bloß die objektive, geſchichtliche Selbſtdarbietung Gottes zum Ausdruck kommt, ſondern auch das, durch den Begriff restipulari, promittere uſw. ausgedrückte ſubjektive Eingehen des Menſchen auf dieſelbe (foedus δίπλευρον). Der Foedusbegriff iſt der Religionsbegriff der Reformierten. Daher heißt das foedus naturae bei Alſted und

1) l. c. I, S. 98.

Martinius auch foedus religionis naturalis [1]). Das foedus naturae iſt ein Zuſtand, in welchem ſich der Menſch vor der Bekehrung ſo lange dem Geſetz und deſſen rechtlichen Forderungen verpflichtet fühlt, bis die Gnade ihn erfaßt [2]).

Hatte nun Schweizer recht, die beiden oben erwähnten Unterſcheidungen miteinander zu kombinieren? Es iſt unſtreitig der Offenbarungsbegriff, der den Gegenſatz des foedus naturae und der theologia naturalis einerſeits und des foedus gratiae und der theologia revelata anderſeits bedingt. Wir müſſen aber näher zuſehen, ob die für Schweizer ſo wichtige Unterſcheidung eines abſtrakten und konkreten Offenbarungsbegriffes zuläſſig iſt.

---

1) Alſted l. c., S. 387, Martinius, De gubernatione mundi, S. 224. Aber auch bei dem lutheriſchen Foederaliſten Pufendorf, Jus feciale, S. 92ff.: „Ex eo intelligitur verae religioni inesse pactum aliquod inter Deum et hominem. Pactum eium est duarum voluntatum circa idem unio, seu consensio et conspiratio. Quando igitur Deus indicat, quomodo ab homine coli velit, et homo in se recipit, eum se cultum obire velle, tum existit consensio voluntatis divinae et humanae, ac homo fidem in Deum, ac religionem habere dicitur, quam ante istam consensionem non habebat."

2) Eglin, De foedere gratiae (Marpurgi 1613), S. 31: „Dicitur et foedus naturae eo quod naturaliter hominum cordibus ab initio salutari Dei digito fuerit inscriptum, cuius nunc remorsus conscientiae duntaxat remanet ad reddendum hominem *ἀναπολόγητον*, quippe omni vera iustitia et sanctimonia ad beatam illam vitam degendam necessaria penitus exutum et in peccatis mortuum."

(Schluß folgt.)

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Jer. 35, 2 und 1 Kön. 3, 21.

Von

Prof. **Adolf Kamphauſen** in Bonn.

Vor Jahren hatte ich bei der Prüfung der deutſchen Volksbibel das Glück, einen übrigens ſehr verzeihlichen Fehler Luthers zu verbeſſern, der den zahlreichen Kritikern der 1883 im Waiſenhauſe zu Halle erſchienenen ſogenannten Probebibel entgangen war. Ich meine in der Erzählung von den Rechabitern (Jer. 35, 1—11) den zweiten Vers. Hier läßt die deutſche Bibel in allen Ausgaben den Befehl Jahwes an den Propheten lauten: „Gehe hin in der Rechabiter Haus." Da die Rechabiter keine Häuſer bauen durften, ſondern in Zelten wohnten, ſo muß natürlich überſetzt werden: „Gehe hin zum Hauſe der Rechabiter." Dieſes beſtand ja aus den Menſchen, die ſich zur Nachkommenſchaft Rechabs rechneten. Das Bild vom Hauſe konnte aber, wie Luthers Beiſpiel zeigt, leicht mit einem wirklichen Hauſe verwechſelt werden.

Die Canſteinſche Bibel-Anſtalt, deren 795ſte Auflage (Halle, 1873) mir vorliegt, hat viele tauſend Exemplare mit dieſem kleinen Fehler verbreitet, der die im Februar 1892 erſchienene, im Auftrage der Deutſchen Evangeliſchen Kirchenkonferenz durchgeſehene Ausgabe nicht mehr verunziert. Der Fehler iſt harmlos, ſofern er auch vom ungelehrten Leſer bemerkt werden kann. Weil aber

Digitized by Google

möglichſt Richtiges geboten werden ſoll und für unſer Volk das Beſte gerade gut genug iſt, ſo ſei mir bei dieſer Gelegenheit eine kurze Bemerkung im hiſtoriſchen Intereſſe geſtattet. Trotz der eifrigen Mitarbeit der Leipziger Theologen Ahlfeld, Guſtav Baur und Franz Delitzſch an der Durchſicht der deutſchen Bibel findet nämlich die faſt im ganzen evangeliſchen Deutſchland eingeführte durchgeſehene Ausgabe gerade in Leipzig noch nicht die gebührende Berückſichtigung. Sonſt würde die angeſehene J. C. Hinrichsſche Buchhandlung in ihrer zur Empfehlung der Regenbogenbibel herausgegebenen, mit 14 Abbildungen geſchmückten Broſchüre (1906, 40 S. 4°, Preis 50 Pf.) ſchwerlich unter der Aufſchrift „Lutherbibel“ alte Beſtandteile der Canſteinſchen Auflagen darbieten, die ſowohl der kritiſchen Bindſeilſchen als auch der durchgeſehenen Ausgabe fremd und zum Teil geradezu falſch ſind.

An die Rechabiter wurde ich erinnert, als ich kürzlich eine ebenfalls dem ungelehrten Leſer leicht einleuchtende Verbeſſerung des Grundtextes fand, deren Mitteilung zeigen mag, wie warm ich die Meiſterſchaft des großen Überſetzers Luther anerkenne. Der unſerm Luther und, ſoviel ich weiß, allen bisherigen Auslegern entgangene Textfehler betrifft in der Erzählung von Salomos weiſem Urteil (1 Kön. 3, 16 ff.) den 21ſten Vers. Vorher (V. 17 f.) leſen wir, daß die beiden ſpäter um den lebenden Sohn ſtreitenden Huren allein in einem und demſelben Hauſe wohnten, alſo, wie wir etwa (vgl. Matth. 5, 15) ſagen könnten, in derſelben Stube ſchliefen, ohne daß ſonſt jemand bei ihnen und dem eben geborenen Sohne des mit Recht ſich beſchwerenden Weibes war. Da gebar bald nach deſſen Geburt auch das andere Weib. Weiter berichtet (V. 19 f.) die Mutter des lebenden Kindes: „Da ſtarb der Sohn dieſes Weibes in der Nacht, denn ſie hatte ihn im Schlaf erdrückt. Sie aber ſtand mitten in der Nacht auf, nahm meinen Sohn von meiner Seite, während deine Magd ſchlief, und legte ihn an ihren Buſen; ihren toten Sohn aber legte ſie an meinen Buſen.“ Beiläufig ſei bemerkt, daß ich mit der um die Feſtſtellung des richtigen hebräiſchen Textes hochverdienten Regenbogenbibel, die wir für die Königsbücher Stade, Schwally und Paul Haupt verdanken, annehmen möchte, die in LXX fehlenden Worte „während

deine Magd ſchlief“ ſeien eine Erweiterung des urſprünglichen Textes, zumal da ſie etwas ganz Selbſtverſtändliches ausſagen; ebenſo zeigt ſich in V. 22, wie die Regenbogenbibel wohl mit Recht urteilt, ein unnützer und in LXX fehlender Einſchub, der aus V. 23b in den maſoretiſchen Text geraten iſt.

Gehen wir nun näher auf V. 21 ein, den R. Kittel in ſeinem noch immer nützlichen Kommentar (Göttingen, 1900) ſo überſetzt: „Als ich nun am Morgen aufſtand, mein Kind zu ſäugen, ſieh' da, da war es tot, und als ich es am Morgen genau anſah, — ſieh' da, da war es nicht mein Kind, das ich geboren hatte“; in der 1905 erſchienenen Biblia Hebraica will dann Kittel das erſte „am Morgen“ tilgen. Der Diebſtahl war natürlich nur dadurch möglich, daß die Diebin während des Schlafes der anderen Frau aufſtand und die Beraubung ausführte; aber das in V. 20 begreifliche Aufſtehen iſt in V. 21 völlig unbegreiflich. An dem zweimaligen „im Morgen“ des hebräiſchen und auch des griechiſchen Textes nimmt meines Erachtens die Regenbogenbibel ohne genügenden Grund Anſtoß; ſie ſchreibt: בַּבֹּקֶר can be read only once. Jedoch mit der Weglaſſung entweder an der erſten oder an der zweiten Stelle iſt wenig gewonnen. Auch Luther hat den Hauptanſtoß, der in dem *unbegreiflichen Aufſtehen* liegt, nicht weggeſchafft, bringt uns aber mit ſeinem wunderbar feinen Gefühl etwas weiter.

Luther überſetzt den V. 21 in folgender Weiſe: „Vnd da ich des morgens auff ſtund meinen Son zu ſeugen, ſihe, da war er tod, Aber am morgen ſahe ich jn eben (die durchgeſehene Ausgabe erſetzt das veraltete Wort richtig durch „genau“) an, vnd ſihe, es war nicht mein ſon den ich geborn hatte.“ Laſſen wir Luthers eigentümliche Orthographie auf ſich beruhen, ſo iſt doch bemerkenswert, daß er, wie ſo häufig, ſich nicht mit bloßer Wiederholung begnügt, ſondern je nach dem Zuſammenhang einen Wechſel im Ausdruck vornimmt, wie er dem ihm zu Gebote ſtehenden Reichtum der deutſchen Sprache angemeſſen iſt. Auf „des Morgens“, wodurch wir in die Zeit der noch dunkeln Nacht verſetzt werden, folgt in der durch „Aber“ eingeleiteten zweiten Vershälfte das ſpäter oder erſt nach Ablauf einer Zwiſchenzeit eintretende und den

Digitized by Google

wirklichen Tagesanbruch (vgl. Gen. 41, 8) bezeichnende „am Morgen“. Zum Säugen des Kindes konnte die Mutter ſicherlich nicht aufſtehen wollen; ſie wußte ja nicht anders, als daß ſie den Sohn an ihrem Buſen habe. Der richtige Text wird erſt gewonnen, wenn wir „aufſtand“ in „aufwachte“ verbeſſern. Ein Deutſcher könnte beinahe meinen, „ſtand“ ſei ein Druckfehler für „wachte“; bei vorchriſtlichen Texten kann natürlich nur von Schreibfehlern die Rede ſein. Ein ſolcher liegt in der Tat hier augenſcheinlich vor, und zwar ein ſehr leichter, da ſich's nur um einen einzigen Buchſtaben handelt. Schreibe nach Vergleichung von V. 21 mit V. 15 ein צ ſtatt des ם [וָאִקַץ ſtatt ואקום, reſp. ואקם], ſo haſt du den urſprünglichen Text wiederhergeſtellt.

Rezenſionen.

1.

Erwiderung
auf Prof. F. Gieſebrechts Beſprechung von H. Greßmanns „Urſprung der israelitiſch=jüdiſchen Eschatologie“ in Jahrgang 1907, S. 619 ff.

Zunächſt möchte ich den Herausgebern dieſer Zeitſchrift danken, daß ſie mir den Raum für eine Erwiderung freundlichſt zur Verfügung geſtellt haben, ſodann dem Referenten, Herrn Prof. D. Gieſebrecht, daß er bei aller Schärfe der Polemik rein ſachlich verfahren iſt, was ſich — nicht von ſelbſt verſteht [1]). Meine Antwort wird in der Sache nicht minder ſcharf ſein, doch wird jeder, ſo hoffe ich, herausfühlen, daß ich meinen Gegner perſönlich wie wiſſenſchaftlich hoch ſchätze. Ich habe Anlaß, das beſonders hervorzuheben, weil Gieſebrecht in ſeiner Rezenſion öfter Ausdrücke gebraucht, die ſeine eigene Poſition herabziehen und von denen der unbefangene Leſer, der mein Buch nicht kennt, glauben muß, ſie ſeien meiner „Eschatologie“ entnommen. Ich habe denen, die anderer Meinung ſind als ich, niemals ein „ganz oberflächliches Urteil“ zugeſprochen und verwahre mich entſchieden gegen ſolche Behauptung. Nach meiner Anſchauung handelt es ſich nicht um oberflächliche oder tiefe, ſondern um richtige oder falſche Urteile.

1. Ich beginne mit denjenigen Sätzen Gieſebrechts, die meine Reſultate völlig entſtellen und ins Gegenteil verkehren. a) Obwohl ich auf das ſchärfſte die Auffaſſung von Jahve als einem „früheren Gewittergott“ für einſeitig und ungenügend erklärt habe (Esch. S. 58), operiert Gieſebrecht (S. 627) mit dieſer von mir bekämpften Anſchauung ſo,

1) Vgl. die unſchöne, perſönlich verletzende Kritik Oettlis, „Theol. Jahresbericht“ (Jordan), 1907, S. 13.

als wäre ſie von mir akzeptiert. Gieſebrecht ſagt: „Nun wird freilich Jahve als früherer Gewittergott gegen dieſe ‚bloße Bilderſprache‘ in [Jeſaja] Kapitel 2 eingewendet.“ Ich frage, wo ich das getan habe? — b) Gieſebrecht ſagt: „Wer gibt uns das Recht, aus dem Zorn Jahves plötzlich den Blitz Jahwes [sic] zu machen?“ Ich frage wiederum, wo ich das getan habe? — c) Gieſebrecht ſagt: „Das eine Mal iſt ganz deutlich von der Axt geredet, die er gegen den Wald ſchwingt; iſt nun an der anderen Stelle von der Sonne geſprochen, die die Stämme von innen heraus tötet? Angedeutet wird das [vom Text] nicht.“ Das klingt ſo, als ob ich das angedeutet oder angenommen hätte. Ich frage, wo ich das getan habe? Ich habe nur behauptet, „daß man eine eschatologiſche Verwüſtung der Wälder und Auen . . . durch Jahve erwartete. Dieſe Idee verwirklicht ſich nach den verſchiedenen Anſchauungen bald durch ein Feuer bald durch einen Sturm bald durch eine Axt Jahves“ (Esch. S. 54). In dieſem Zuſammenhang iſt weder vom „Blitz“ noch von der „Sonne“ die Rede, ſondern ganz ſimpel vom „*Waldfeuer Jahves*“. — d) Ich frage ferner, wo ich im Anſchluß an Jeſ. 10 von einem „geſpenſtiſchen Geiſterhelden“ geſprochen habe? Ich habe vielmehr *genau ſo wie Gieſebrecht* von „Hyperbeln“ geredet: „Charakteriſtiſch . . . ſind die ungeheuren Hyperbeln, die einen Stich ins *Fabelhafte* zeigen“ (Esch. S. 175), alſo eben *nicht* mythiſch ſind. — e) Ich habe nirgends behauptet, daß die Eschatologie vor Amos *ſchriftlich* fixirt geweſen ſei, habe im Gegenteil, vielleicht nicht oft genug, betont, daß der Prophet aus der „mündlichen Überlieferung“ (Esch. S. 157) ſchöpft. Eine ſchriftliche „eschatologiſche Vorlage“ habe ich bei den älteren Propheten nirgends vorausgeſetzt, am allerwenigſten Jeſ. 2, wo ich dieſen von Gieſebrecht in Anführungsſtrichen gebrauchten Ausdruck gar nicht verwandt habe. So liegt mir die abſurde Vorſtellung, die mir Gieſebrecht unterſchiebt, völlig fern, als ſeien die vorexiliſchen Propheten „Buchmenſchen“ geweſen (auch dieſer Ausdruck fehlt bei mir) und hätten „in großen Wälzern die Zukunft nachgeſchlagen und ſich danach das Kommende ausgemalt?“ — f) Nirgends habe ich ferner eine „Lehre von den letzten Dingen“ bei den vorexiliſchen Propheten behauptet. Ich habe im Gegenteil, an Joels Heuſchreckenplage anknüpfend, ausgeführt, wie erſt *für die Apokalyptik* der Tag Jahves zu einem „Dogma“ (Esch. S. 94), zu einem Syſtem mit beſtimmten Lehren, geworden iſt. Jenen Ausdruck findet man bei mir überhaupt nur in der Einleitung, wo ich damit den Begriff Eschatologie habe definieren wollen. Im übrigen habe ich keinen Zweifel daran gelaſſen, daß die vorexiliſchen Propheten keine „Lehre“, kein Syſtem überliefert erhielten. Immer wieder habe ich den fragmentariſchen, *bruchſtückartigen Charakter* der Eschatologie betont (Esch. S. 147. 191f. 237. 245ff.). Warum gebraucht denn Gieſebrecht alle dieſe Ausdrücke, die ich mit Abſicht vermieden habe und die meine

Digitized by Google

Auffaſſung nur entſtellen? Warum ſagt Gieſebrecht: „Man hat nicht den Eindruck, daß dem Propheten ſchon vorher bekannt war, was die Zukunft dem Volke bringen ſollte oder wollte“? Das iſt ja ganz meine Meinung, die ich oft ausgeführt habe, z. B. Eſch. S. 155: „Von der Zukunft redet man nicht mit wiſſenſchaftlicher Klarheit ... denn wie ſoll man genau wiſſen, wie genau ſchildern, was kommen wird?“ Demnach darf ich — im allgemeinen — ſagen: Was Gieſebrecht beſtreitet, behaupte ich nicht und:

2. Was Gieſebrecht behauptet, beſtreite ich nicht. Ich ſtimme ihm in allem Weſentlichen zu, während er mich zu bekämpfen meint. Es fällt mir nicht ein, die „Auffaſſung von den Propheten als Politikern“ aufzugeben oder gar die „Bewunderung für dieſe machtvollen Charaktere“ herabzudrücken. Ich leugne keineswegs, daß der Prophet alles „erlebt haben muß, was er beſchreiben will“, daß ſeine Vorwürfe gegen das Volk Iſrael „konkret, durchaus dem Leben entnommen“ ſind. In meiner Eſch. S. 153 ſage ich: „Dieſe Gewißheit der Propheten über das hereinbrechende Ende war ... auf ihren gewaltigen *Zorn über die Sünde Iſraels* gegründet. Sie ſahen, wie das Volk trotz all ſeiner Opfer und Kulthandlungen und Tempel tief in die Sünde verſtrickt war. An den Veruntreuungen der Beamten, an der Völlerei und Unzucht, an der Bedrückung der Armen, an den Pflichtverſäumniſſen der Prieſter und an dem Heidentum im Gottesdienſt ward ihnen der Ernſt der Lage klar und erſchien ihnen das Ende unabwendbar.“ Den größten Teil ſeines Referates hindurch bemüht ſich Gieſebrecht zu zeigen, wie konkret die Unſitten Iſraels von den älteren Propheten geſchildert und gegeißelt werden. Seine Bemerkungen ſind alſo eine dankenswerte Beſtätigung deſſen, was ich in den zitierten Sätzen kurz ausgeführt habe. Ich glaubte mich über dieſen Punkt um ſo kürzer faſſen zu können, je weniger er umſtritten iſt; längſt Bekanntes zu wiederholen, hatte ich keine Luſt und keinen Raum, da ich genügend Neues zu bieten hatte. Trotzdem habe ich mit aller Schärfe betont, daß gerade „*die ethiſche Vertiefung* der Unheilseſchatologie ein neues und bleibendes Verdienſt der Propheten“ ſei. Hierin bin ich mit Gieſebrecht völlig eins und unterſchreibe durchaus, was er von Micha (S. 625) und von Jeſaja (S. 622 f.) in warmen und beredten Worten hervorhebt. Ich wüßte demnach nicht, warum die „Predigtweiſe“ Jeſajas, reſp. die Polemik Gieſebrechts geeignet ſein ſollte, „die Phantaſien Greßmanns zu Boden zu ſchmettern“.

3. Nun ſtellt Gieſebrecht an den Schluß dieſer Ausführungen folgende Sätze, die er als die Quinteſſenz anzuſehen ſcheint: „Feſſelt uns gerade in ihren Sittenſchilderungen die Plaſtik eines ſehr naturwahren Realismus, dann haben wir keine Veranlaſſung, die Propheten in ihren Zukunftsſchilderungen für verſtiegene oder verwäſſerte [sic] Phantaſten zu halten. Dann ſind auch dieſe [Zukunftsſchilderungen] nicht ſowohl Abzüge und

zwar mehr oder weniger deutliche Abzüge von Zukunftsbildern ihrer Vorgänger als vielmehr der Wirklichkeit entnommene, ganz konkret gedachte Schilderungen.“ Gieſebrecht vereinigt hier zwei Schlüſſe, von denen der eine noch kühner iſt als der andere: a) Wenn die Sittenſchilderungen realiſtiſch ſind, können auch die Zukunftsſchilderungen nicht „ſo abſtrakt ... ſein, wie man uns glaublich machen will“. Warum muß das ſo ſein? Der Schluß iſt abſolut nicht zwingend. Kann nicht ein Prediger noch heutzutage die Mißſtände ſeiner Gemeinde ſehr konkret und realiſtiſch ſchildern und dann etwa das götliche Gericht mit Feuer und Schwert ankündigen, ohne daß dieſe Schilderung des Gerichtes konkret ausgemalt würde und ohne daß ſie wörtlich verſtanden werden dürfte? Ob das ſo iſt, muß in jedem Einzelfalle unterſucht werden. Dieſe Unterſuchung der prophetiſchen Drohung (reſp. Verheißung), der mein ganzes Buch gewidmet iſt und die tatſächlich eine Differenz zwiſchen der Sitten- und Zukunftsſchilderung ergibt, übergeht Gieſebrecht mit Stillſchweigen. Überdies hat er die Gegenſätze völlig verkannt; denn ſie lauten nicht: konkret-abſtrakt, ſondern politiſch-naturhaft. b) Wenn aber die Zukunftsſchilderungen realiſtiſch ſind, dann können ſie nach Gieſebrecht nicht von Vorgängern entlehnt oder durch ſie beeinflußt ſein. Alſo z. B.: Wenn ſich etwa bei einem modernen Schriftſteller die realiſtiſche Beſchreibung eines Sturmes auf dem Vierwaldſtätter See fände, dann könnte ſie nach Gieſebrecht niemals von Keller entlehnt oder beeinflußt ſein — allein ſchon deshalb nicht, weil ſie realiſtiſch iſt. Und durch ſolche haltloſen Schlüſſe meint Gieſebrecht „die Phantaſien Greßmanns zu Boden zu ſchmettern“?

4. Daß in meinem Buche unter anderem auch „Phantaſien“ begegnen, das zu behaupten muß ich meinen Gegnern erlauben, obwohl ſie mich bisher noch nicht davon überzeugt haben. Ich erwarte aber auf der anderen Seite auch das Zugeſtändnis, daß ich ernſthafte Probleme aufgezeigt und zu löſen verſucht habe. Gieſebrecht hat vor allem meine Auffaſſung der Unheilseschatologie, d. h. der prophetiſchen Zukunftsdrohungen, angegriffen, hat aber dem Leſer das Problem nicht ſo vorgeführt, wie ich es ſehe und wie jedermann es ſehen ſollte.

Als ich meine Unterſuchung begann, glaubte ich, was alle glaubten, daß die Propheten ſeit Amos die Vernichtung Iſraels durch die Aſſyrer erwarteten und ankündigten. Mochten ſie auch die Aſſyrer, was mir damals begreiflich ſchien, nicht mit Namen nennen, ſo mußte man doch jedenfalls vorausſetzen, daß ſie eine politiſche Kataſtrophe ſchilderten. Geht man daraufhin ihre Zukunftsdrohungen durch, ſo kann man die merkwürdige Beobachtung machen, daß zwar an einigen Stellen eine derartige Schilderung tatſächlich vorhanden iſt, daß aber an anderen und ſogar den meiſten Stellen (in allen vorexiliſchen Prophetenſchriften, ſchon von Amos an) ſtatt der politiſchen oder mit der politiſchen Kataſtrophe verquickt eine naturhafte beſchrieben wird. Da die Propheten — wie

Digitized by Google

Gieſebrecht von neuem beſtätigt hat — ſich vor allem gegen die Sünde Iſraels, alſo gegen Menſchen und nicht gegen die Natur wenden, ſo läßt ſich aus ihren Sprüchen zwar die Erwartung einer politiſchen, d. h. über die Menſchen, aber nicht die Erwartung einer naturhaften, d. h. über die Natur erfolgenden Kataſtrophe begreifen. Wenn die letztere trotzdem vorliegt, ſo haben wir es hier mit einem *Fremdkörper* zu tun, der aus der Berufstätigkeit der Propheten nicht erklärt werden kann. Daraus ſchloß ich, daß dieſer Fremdkörper aus der *mündlichen Tradition* — nicht des Volkes, ſondern — beſtimmter Kreiſe (vielleicht der Nebi'im) ſtamme.

Ich ließ die politiſche Kataſtrophe beiſeite und unterſuchte die naturhafte genauer. Da dieſe überall von Jahve verurſacht wird, ſo hat ſie überall *mythiſchen* Charakter. Überdies ging aus mehreren Tatſachen, die in meinem Buche aufgezählt ſind, hervor, daß dieſe naturhafte Kataſtrophe urſprünglich nicht nur über Iſrael, ſondern über die ganze Erde verhängt werden ſollte, alſo univerſal gedacht war. Ich erkannte ferner, daß ſie ſehr verſchieden geſchildert wird, bald als Erdbeben, bald als Sturm, bald als Vulkan, bald als Feuer, bald als Gewitter. Ich hätte mich damit begnügen können, dieſe eſchatologiſchen Naturſchilderungen herauszuheben und zuſammenzuſtellen. Aber ich wollte ſie nicht nur regiſtrieren, ſondern auch verſtehen, und das ſchien mir nur möglich, wenn ich die Naturoffenbarung Jahves überhaupt — auch abgeſehen von der Eſchatologie — unterſuchte. So reihte ich die eſchatologiſchen Ideen in einen größeren Zuſammenhang ein und ſkizzierte die Erſcheinungen Jahves im Erdbeben, im Sturm, im Vulkan, am Sinai, im Feuer, im Gewitter.

5. Meine Haupttheſe, daß *die Eſchatologie nicht von den Propheten geſchaffen, ſondern aus der mündlichen Tradition übernommen* iſt, habe ich an vielen Beiſpielen zu begründen geſucht, aus denen Gieſebrecht Jeſ. 2 herausgegriffen hat. Er muß einräumen, daß dort eine „wirkliche" Theophanie — gibt es denn auch „unwirkliche"? — geſchildert wird, behauptet aber zugleich, daß ſie nur an das Mythiſche „anklingt". Ich weiß nicht, welchen Begriff Gieſebrecht mit dem Worte mythiſch verbindet. Im allgemeinen nennt man, wie ich es getan habe, jede Göttererzählung einen Mythus und jede „antike" Gottesvorſtellung mythiſch. Gieſebrecht ſcheint, wie viele andere, eine mir unerklärliche Angſt vor dem Worte mythiſch zn empfinden, als würde damit etwas ganz Ungeheuerliches, die iſraelitiſche Religion Degradierendes ausgeſagt. In Wahrheit iſt es eine ganz harmloſe Sache. Wenn er z. B. — nicht ich! — Jahve als einen „früheren Gewittergott" bezeichnet, ſo ſpricht er damit etwas Mythiſches von der Gottheit aus. Eine Theophanie muß eo ipso mythiſch ſein, da ſie von der Gottheit handelt, kann jedoch nicht an Mythiſches „anklingen". Gieſebrecht fährt fort: „Eine Theophanie

aber, wenn ſie auch an das Mythiſche ſich anlehnt, braucht doch nicht notwendig eine Reminiſzenz an mythiſche, grobſinnliche Götterperſonifikationen zu enthalten." Allerdings nicht! Denn es kann überhaupt von keiner „Reminiſzenz" die Rede ſein, da die Theophanie ja ſelbſt eine Götterperſonifikation zum Gegenſtande hat: „Jahve ſteht auf — wie eine Perſon! — zu erſchüttern die Erde". Wie wenig plaſtiſch oder „grobſinnlich" nach meiner Meinung die iſraelitiſchen Gotteserſcheinungen ſind, das kann jeder in dem § 13 meiner Esch. nachleſen, der von der „Perſönlichkeit Jahves" handelt, der den gewaltigen Unterſchied zwiſchen den Theophanien Homers und des Alten Teſtaments hervorhebt und betont, daß „die Iſraeliten von alten Zeiten her eine große Scheu gehabt haben, die Gottheit in menſchlichem Bilde zu malen, und daß ſich gerade darin in beſonderem Maße die Kraft ihres Glaubens zeigt" (Esch. S. 121).

Das Problem, das Jeſ. 2 bietet, iſt folgendes: Wie iſt es zu erklären, daß Jeſaja ein *Tun Jahves* ſchildert, während er nach unſerer Erwartung ein *Tun der Menſchen* ſchildern ſollte? Daß er den Untergang Paläſtinas (reſp. der Erde) beſchreibt, während er nach unſerer Erwartung den Untergang Iſraels beſchreiben ſollte? Daß er eine naturhafte Kataſtrophe ausmalt, während er nach unſerer Erwartung eine politiſche Kataſtrophe ausmalen ſollte? Gieſebrecht hätte, wie mir ſcheint, zugeſtehen müſſen, daß hier ein klar geſtelltes Problem vorliegt und daß es ſich nicht um einen vereinzelten Fall, ſondern um eine von Anfang bis zu Ende durchgehende *Eigentümlichkeit der Unheils-eschatologie* handelt, die man früher einfach nicht beachtet hat. Wenn er das zugäbe, wären wir immerhin ſchon einen Schritt weiter.

Wie löſt nun Gieſebrecht das Problem? „In *dieſem* Fall [über alle die anderen Fälle, die ich in meinem Buche hervorgehoben habe, ſchweigt Gieſebrecht] handelt es ſich augenſcheinlich [sic] ... darum, daß die religiöſe Kraft des jugendlichen Feuerkopfs in mediam rem hineinſpringt, ſtatt bei den politiſchen Ereigniſſen zu verweilen, die ſchon Amos und Hoſea hauptſächlich betont hatten. Nicht weil Jeſaja am Mythiſchen klebt [sic] und vor [ſollte „von" heißen] den überlieferten Formen des Jahvegerichts [sic! Ich habe dieſen Ausdruck aufs ſchärfſte als irreführend abgelehnt und nie gebraucht; Esch. S. 7] nicht los kann, ſchildert er hier eine Theophanie, ſondern umgekehrt, wegen der Fülle der religiöſen Kraft, die ihn antreibt, begnügt er ſich nicht mit einer Beſchreibung des Aſſyrerzuges, ſondern ſtellt Jahve ſofort in ſeiner gewaltigen Majeſtät dar." Ich frage zunächſt: Woher weiß Gieſebrecht, daß die politiſche Kataſtrophe, von der hier gar nicht geſprochen wird, nach der Erwartung unſeres Propheten gerade durch die Aſſyrer erfolgen ſollte? Im Text ſteht nichts von den Aſſyrern. Ich berufe mich auf Amos, wo *allerlei* politiſche Feinde genannt werden, die Aſſyrer aber

nicht einmal dem Namen nach vorkommen. Daß er das Unheil von den Aſſyrern erwartete, iſt zwar ein weitverbreitetes, dennoch aber falſches „Dogma“ — wie ich beweiſen kann. Bei Hoſea erſcheinen zwar die Aſſyrer neben den Ägyptern als Vernichter Iſraels, aber die Ägypter ſtehen in erſter Reihe. Hatte alſo Jeſaja ſpeziell die Aſſyrer im Auge, dann mußte der Hörer (reſp. Leſer) ſchon ein Hellſeher ſein, um hinter der Schilderung Jahves im 2. Kap. das vom Propheten Gemeinte zu erkennen! Überdies iſt es nichts als eine durch die Tradition geheiligte Hypotheſe, die die Tatſachen vergewaltigt, daß Amos und Hoſea „ſchon hauptſächlich die politiſchen Ereigniſſe (der kommenden Kataſtrophe) betont hätten“. Die politiſchen Ereigniſſe ſpielen vielmehr eine nur nebenſächliche Rolle neben den naturhaften, die bei beiden deutlicher beſchrieben werden. Dasſelbe läßt ſich in Jeſ. 2 konſtatieren, wo die politiſchen Ereigniſſe überhaupt fehlen und ſtatt ihrer, wie auch Gieſebrecht zugibt, eine Theophanie geſchildert wird.

Wir werden nun durch Gieſebrecht weiter belehrt, daß dieſe Theophanie die „media res“ ſei, auf die es dem „jugendlichen Feuerkopf“ vor allem ankomme: alſo die Naturkataſtrophe iſt ihm die Hauptſache, die politiſche dagegen Nebenſache — gerade umgekehrt wie bei Amos und Hoſea nach der Meinung Gieſebrechts. Folglich hätte hier Jeſaja etwas abſolut (oder relativ?) Neues gebracht, aber der Rezenſent bleibt uns den Nachweis ſchuldig, wie dies Neue aus der Anſchauungswelt des Propheten organiſch herausgewachſen und organiſch mit ihr verknüpft ſei. Die Redewendung, daß ihn „die religiöſe Kraft antreibe“, beſagt gar nichts, da ſie alles beſagen kann. Trieb etwa „die religiöſe Kraft“ nicht auch einen Amos oder Hoſea an? Warum haben denn dieſe nicht auch Theophanien oder Naturkataſtrophen geſchildert oder wenigſtens dieſe Schilderungen in den Vordergrund gerückt, was ſie ja nach Gieſebrecht nicht getan haben ſollen? Hier zeigt ſich wieder einmal, was die ſo viel gerühmte „pſychologiſche“ Erklärungsweiſe leiſtet. Sie klingt ſehr plauſibel. Sobald man aber genauer zuſieht, zerrinnt ſie wie Wachs vor der Sonne. Man mache ſich die Behauptung Gieſebrechts an Jeſaja ſelbſt klar: Überall da, wo dieſer keine naturhafte, ſondern eine politiſche Kataſtrophe beſchreibt, da hat ihn „augenſcheinlich“ die „religiöſe Kraft“ nicht angetrieben!? Wenn ferner der Prophet einmal erkannt hatte, daß politiſche Werkzeuge den göttlichen Urheber in den Schatten ſtellten, daß es darum „religiöſer“ ſei, die menſchlichen Faktoren gänzlich auszuſchalten und die Gottheit allein wirken zu laſſen, wie konnte er dann von der Höhe dieſer Erkenntnis wieder herabſinken? Dann durfte er überhaupt keine politiſche Kataſtrophe mehr ſchildern, ſondern mußte ſich auf die Naturwunder beſchränken, um nicht für ſich und andere die göttliche Urſache in den Hintergrund zu drängen! Warum endlich begnügte er ſich nicht — wie anderswo — damit, die Aſſyrer als die Zuchtrute

Jahves darzuſtellen? Oder warum ließ er nicht Jahve an der Spitze der Aſſyrer erſcheinen und vor den Soldaten her durch ein Erdbeben Tod und Verderben verbreiten? War damit nicht die religiöſe Forderung befriedigt? Das wäre pſychologiſch verſtändlich geweſen.

Pſychologiſch unverſtändlich bleibt es, wie ein Prophet, der angeblich die Vernichtung des Volkes durch die Aſſyrer beſchreiben will, ſtatt deſſen ſeine Vernichtung durch ein Erdbeben beſchreibt. Denn ſo, wie das Kapitel lautet, ſind die Aſſyrer einfach ausgeſchloſſen. Überſetzt man die religiöſe Poeſie in die nüchterne Proſa, dann beſagt Jeſ 2: Nicht ein Krieg, ſondern ein Erdbeben wird Iſrael und die Welt heimſuchen. Wer hier die Aſſyrer oder den Krieg einträgt, deſſen Behauptungen werden vom Text, weil dieſer keinen Anlaß dazu gibt, ſondern ſie verbietet „zu Boden geſchmettert". Pſychologiſch unverſtändlich bleibt zweitens, der Widerſpruch zwiſchen der ethiſchen Mahnrede des Propheten, auf die Gieſebrecht ſelbſt den Hauptnachdruck legt, und der unethiſchen, naturhaften Zukunftsdrohung. Wenn ſich Jeſaja gegen Iſrael wendet und ſeine Sünden geißelt, warum ſollen dann die Zedern Libanons und die Eichen Baſans, die Berge und Hügel, die Türme und Mauern, die Schiffe und Wimpel beſtraft werden, die doch an alledem ganz unſchuldig ſind? Daß damit auch „der Hochmut der Menſchen" — nicht bloß Iſraels! — zu Fall kommt, iſt ja klar und wird ausdrücklich bemerkt. Aber die „media res" iſt nach Gieſebrecht die Theophanie, die in der Naturkataſtrophe erfolgt. Warum kündigt Jeſaja nicht eine Peſt oder eine Hungersnot oder wilde Tiere an, die ja auch von Jahve geſchickt werden und doch nur die ſchuldigen Menſchen dahinraffen? Wozu muß das Unheil die ganze Welt treffen, wie es ſcheint, wenn Iſrael allein der ſchuldige Teil iſt? Mit der „religiöſen Kraft" iſt „augenſcheinlich" nichts erklärt, da ſie bei allen Propheten wirkſam iſt. Vielleicht verſucht es Gieſebrecht einmal mit der „poetiſchen Kraft", die dem Propheten eine grandioſe Form für den Gedanken der Weltkataſtrophe inſpiriert hat! Damit wäre die Form erklärt.

Der Gedanke der Weltkataſtrophe aber iſt älter als Jeſaja, älter als Amos, älter als unſere Propheten. Beweis dafür iſt einmal die einfache Erwägung, daß mythiſche Ideen — und wenn Jahve handelt, ſo iſt das eine „mythiſche" Idee — aus der primitiven Zeit ſtammen, die vor der geſchichtlichen Zeit liegt. Auch in der geſchichtlichen Zeit werden Handlungen von der Gottheit ausgeſagt, aber ſie tragen nicht mehr den „mythiſchen" Charakter der „Antike" oder, wenn ſie es doch tun, ſo ſind ſie eben aus einer älteren Tradition geläufig. Ich behaupte, daß in der hiſtoriſchen Zeit keine mythiſchen Vorſtellungen neu geprägt werden. Der Mythus und das mythiſche Motiv gehören überall in die Kindheitsſtufe der Menſchheit. Bei mythiſchen Vorſtellungen iſt das nicht immer deutlich zu beweiſen, wohl aber bei Mythen. Man zeige mir einen

Digitized by Google

Mythus, der in hiſtoriſcher Zeit — nicht umgedeutet oder übertragen, ſondern neu — geſchaffen iſt, und man wird vergebens danach ſuchen. Es gibt kein einwandfreies Beiſpiel.

Immerhin, da man dies eine petitio principii nennen könnte, ſo verweiſe ich zweitens auf eine andere allgemeine Erwägung, die vielleicht eher auf Zuſtimmung rechnen darf. Wenn wir bei Paulus oder Auguſtin oder Goethe Ideen finden, die ſich nicht organiſch aus ihrer Lebens- und Weltanſchauung erklären laſſen, dann werden wir unbedenklich auf fremde Elemente ſchließen, die ſie von irgendwoher übernommen, aber ſich innerlich nicht ganz angeeignet haben. So haben wir in der prophetiſchen Zukunftsdrohung zwei Typen konſtatiert, von denen der eine, in deſſen Mittelpunkt eine politiſche Kataſtrophe ſteht, aufs engſte mit der prophetiſchen Mahnrede zuſammengehört, während der andere, in deſſen Mittelpunkt eine naturhafte Kataſtrophe ſteht, ſich mit der prophetiſchen Berufstätigkeit nicht recht reimen läßt. Was liegt näher, als dieſen Typus einer älteren Zeit zuzuweiſen, zumal wir aus Amos 5, 18 ff. wiſſen, daß die Vorſtellung vom „Tage Jahves“, d. h. die Eschatologie, ſchon vor Amos exiſtierte! Oder will Gieſebrecht dieſe Stelle nicht für beweiskräftig halten? Daß die Propheten, auch von dieſer Stelle abgeſehen, von der Vergangenheit abhängig waren, iſt doch ſelbſtverſtändlich, oder iſt das etwas Wunderbares und höchſt Erſtaunliches? Wenn ich dasſelbe von Goethe behauptete, würde man mich dann nicht einfach auslachen? Oder ſind jene Männer vom Himmel gefallen und ſchleppen nicht, wie wir alle, das Erbe der Vergangenheit mit ſich herum? Oder fürchtet Gieſebrecht für die Größe und Originalität der Propheten? Ihr Abbruch zu tun, liegt mir fern, und ich meine auch in meinem Buche ſie gebührend gewürdigt und das Neue, das wir ihr verdanken, ſtark unterſtrichen zu haben (Esch. S. 152—156. 249 f.). Nur mußten dieſe Dinge in den Hintergrund treten, weil meine Aufgabe darin beſtand, dem nachzuſpüren, was an eschatologiſchen Vorſtellungen vor der „ſchriftſtellernden“ Prophetie erkennbar und vorhanden ſei.

Ich berufe mich drittens auf die Heidenorakel; ich mache einen ſcharfen Unterſchied zwiſchen den Drohungen der Propheten gegen Iſrael und ihren Drohungen gegen die Heiden, was Gieſebrecht nicht beachtet. Er ſagt: „Auch die Strafreden der Propheten ſcheinen uns prächtig vereinbar mit ihren Aufgaben, wie wir ſie bisher auffaßten. Aber wir haben uns grimmig getäuſcht. Es iſt ein ganz oberflächliches Urteil, das wir gefällt haben, wenn wir der Meinung waren, Amos würde nicht in Verlegenheit gekommen ſein, wenn man ihn um die drei oder vier Sünden von Damaskus oder Philiſtäa oder Moabitis befragt hätte.“ Da Amos nur eine konkrete Sünde nennt, ſo iſt es unnütz darüber zu ſtreiten, ob er auch die anderen drei oder vier irgendwie hätte bezeichnen können. Mir handelt es ſich um etwas ganz anderes, nicht um das einzelne

Digitized by Google

Heidenorakel, ſondern um die Gattung. So heißt es in meiner Eſch. S. 148: „Die Entſtehung der Heidenorakel als Gattung erklärt ſich am einfachſten durch die Idee einer univerſalen Kataſtrophe, während die einzelnen Weisſagungen natürlich durch beſondere zeitgeſchichtliche Umſtände veranlaßt und modifiziert wurden.“ Und S. 153 fügte ich hinzu: „Alle Prophezeiungen vom Ende Iſraels ſind . . . durch irgendwelche Sünden des Volkes motiviert, bei den Drohungen gegen die Heiden aber findet ſich eine ganze Reihe, in der jede ethiſche Begründung fehlt. Hier hat ſich das Urſprüngliche erhalten. Das konnte um ſo leichter geſchehen, als man die Sünden der Heiden nicht ſo gut kannte wie die Iſraels. Zugrundegehen mußten deshalb jene Völker doch“ eben wegen des Univerſalismus der naturhaften Kataſtrophe. Dies zu betonen und zu beweiſen, war meine Abſicht. Gieſebrecht iſt darauf gar nicht eingegangen, ſondern hat ſich eine Stelle herausgegriffen, die vielleicht zu ſeiner Theorie paßt, weil ſie verſchieden aufgefaßt werden kann. Ich will ihm eine andere Stelle nennen, an der ſeine Theorie zerſchellt: die Drohung Zephanjas 2, 4—7 gegen Philiſtäa und Kreta. Wo iſt denn da die von Gieſebrecht ſo ſehr geprieſene konkrete Schilderung der ſittlichen Zuſtände durch die vorexiliſchen Propheten? Es wird überhaupt keine Sünde erwähnt, um derentwillen ſie vernichtet werden ſollen. Hic Rhodus, hic salta! Ich bemerke zum voraus, daß ich eine Streichung dieſer Verſe als eine Beſtätigung meiner Anſchauung anſehe.

6. Gieſebrecht hätte wenigſtens andeuten müſſen, daß ſich der zweite Teil meines Buches mit der Heilseschatologie oder der Zukunftsverheißung beſchäftigt. Ich bin zunächſt auf die allgemeinen Vorſtellungen eingegangen, die ich unter dem Titel „das goldene Zeitalter“ zuſammengefaßt habe. Hier ſuche ich, ebenſo wie bei der Unheilseschatologie, zu zeigen, daß die Propheten von einer Tradition abhängig ſind, die ebenfalls mündlich verbreitet war. Die Beweisführung iſt auch hier der Art nach dieſelbe: es finden ſich überall mythiſche Elemente, die zu der ſittlichen Höhe und der religiöſen Tiefe der Propheten nicht paſſen, die darum als Fremdkörper einer älteren Tradition entſtammen müſſen. Merkwürdigerweiſe haben ſie alle, bald mehr bald minder deutlich, denſelben Urſprung: ſie gehen ſämtlich zurück auf die Idee von der Wiederkehr des Paradieſes oder des „goldenen Zeitalters“. So weit die Tatſachen, die ſich ſchwerlich leugnen laſſen. Nun der Schluß: Da von einem Paradies nur am Anfang einer Welt geſprochen werden kann, da aber trotzdem von einem neuen Himmel und einer neuen Erde — vor Deuterojeſaja — nicht geſprochen wird, ſo müſſen wir folgern, daß die urſprüngliche Idee der Welterneuerung in älterer Zeit zwar notwendig vorhanden geweſen ſein muß, aber in der prophetiſchen Zeit bereits verdunkelt war. Der Charakter der Heilseschatologie iſt demnach ebenſo

Digitized by Google

fragmentariſch wie derjenige der Unheilseschatologie. Allein ſo viel iſt gerade hier deutlich, daß es ſich urſprünglich um das Paradies, die Welt und — nicht um Paläſtina gehandelt hat. So entſprechen ſich Unheil und Heil: dort die Zerſtörung, hier die Erneuerung einer Welt. Darum gehören beide notwendig zuſammen. Das Unheil iſt nicht ohne das Heil denkbar. Und daß beide Partien der Eschatologie gleichalt ſind, wird durch den urſprünglich mythiſchen Charakter beſtätigt, der überall durchſcheint — wenn man ihn nicht hinwegpſychologiſiert!

Ich glaube bewieſen zu haben, daß die Ideen der Propheten über die Heilszeit — die ſogenannten „meſſianiſchen Weisſagungen" — älter ſind als Amos, daß man folglich im allgemeinen gar keinen Grund hat, die Zukunftshoffnungen der älteren Propheten zu ſtreichen. In einem beſonderen Paragraph 22 habe ich einige generelle Geſichtspunkte gegeben, wie ſich mir die Echtheitsfrage darſtellt. Ich bedaure heute, daß ich mich nicht ſchon damals tiefer in das literarkritiſche Problem eingelaſſen und an einigen Prophezeiungen nach der rein „literarhiſtoriſchen Methode" gezeigt habe, daß ſie notwendig vorexiliſch ſein müſſen und daß ihr angeblich nachexiliſcher Urſprung nur auf einem „Dogma" beruht. Vielleicht häte ich dann auch diejenigen überzeugt, die meine jetzige Beweisführung nicht verſtehen. Ich hoffe aber, das Verſäumte bald nachzuholen und bei derſelben Gelegenheit Gieſebrechts merkwürdige Theorie von der „unwillkürlichen Gedankenfolge" des „normal organiſierten" Prophetengeiſtes zu widerlegen, weil mich das hier zu weit führen würde, auch nicht direkt hierher gehört.

In meinem Buche folgen dann Unterſuchungen über den „Meſſias", wo ich beſonders den Paragraph 23, der vom „Hofſtil" handelt, geneigten Leſern zur Weiterarbeit empfehle. In dem Abſchnitt über den „Ebed Jahve" habe ich mich vor allem mit Gieſebrecht auseinandergeſetzt — weil er die gegneriſche Poſition am ſchärfſten und beſten vertritt — und ihm gegenüber die individuelle und eschatologiſche (wenn man will „meſſianiſche") Faſſung, wie ich meine, mit guten Gründen behauptet. Ich mache beſonders auf den Paragraph 30 aufmerkſam, der „das große Myſterium" von Jeſ. 53 und ſeinen geheimnisvollen Ton zu ſchildern verſucht. Endlich habe ich das „Menſchenſohn"problem weſentlich in dem von Bouſſet angedeuteten Sinne weiterzuführen getrachtet.

Berlin. **Hugo Greßmann.**

Digitized by Google

Miſzellen.

1.

Programm

der

Haager Geſellſchaft zur Verteidigung der chriſtlichen Religion

für das Jahr 1907.

Folgende Preisfragen werden vom Vorſtande ausgeſchrieben.

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1908:

„Eine Unterſuchung über die Eigenart und die Bedeutung des Chriſtentums im Lichte der vergleichenden Religionsgeſchichte.“

II. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1909:

„Eine Unterſuchung über den Urſprung und die Beſtimmung der ſogenannten ‚geiſtlichen Güter‘ (geestelijke goederen) in den Niederlanden und deren Gebrauch im 17. Jahrhundert.“

Auf folgende Fragen kann noch die Antwort eingeſandt werden vor dem 15. Dezember 1907:

Die Geſellſchaft verlangt „ein wiſſenſchaftliches Handbuch der Sittenlehre auf der Grundlage der von der liberalen Theologie vertretenen Prinzipien“.

Digitized by Google

Vor dem 15. Dezember 1908:

Die Geſellſchaft verlangt „eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung über den Einfluß religiöſer Glaubensüberzeugungen auf die Beantwortung von Fragen auf dem Gebiete der Ethik, der Politik und der ſozialen Einrichtungen und Verhältniſſe".

Alles, was nach dem angegebenen Termin einläuft, wird ohne Beurteilung beiſeite gelegt.

Für die ausreichende Beantwortung jeder Preisfrage wird eine Summe von 400 Gulden ausgeſetzt, welche Summe die Verfaſſer ganz in Geld empfangen, wenn ſie nicht die goldene Medaille der Geſellſchaft (im Werte von 250 Gulden) und 150 Gulden in Geld, oder die ſilberne Medaille und 385 Gulden in Geld vorziehen. Außerdem werden die ſo gekrönten Preisſchriften von der Geſellſchaft unter ihre Werke aufgenommen und herausgegeben.

Der Vorſtand behält ſich das Recht vor, eine Preisſchrift mit einem Teil des ausgeſetzten Preiſes zu bekrönen, entweder mit oder ohne Aufnahme unter die Werke der Geſellſchaft. Letzteres erfolgt in dieſem Falle aber nur mit Zuſtimmung des Verfaſſers.

Die Abhandlungen müſſen, um zur Mitbewerbung um den Preis zugelaſſen zu werden, deutlich geſchrieben ſein (Maſchinenſchrift hat den Vorzug) in niederländiſcher, lateiniſcher, franzöſiſcher oder deutſcher Sprache, im letzten Falle mit lateiniſcher Schrift. Arbeiten, die mit deutſchen Buchſtaben oder nach der Anſicht des Vorſtandes undeutlich geſchrieben oder ſchlecht typiert ſind, werden nicht berückſichtigt. Knappheit, ſoweit ſie die Anforderungen der Wiſſenſchaft und des Gegenſtandes nicht zu kurz kommen läßt, gereicht zur Empfehlung.

Die Verfaſſer nennen ihren Namen nicht, ſondern zeichnen ihre Abhandlung mit einem Motto, und ſenden dieſelbe mit einem verſiegelten Namensbillett, das das gleiche Motto als Aufſchrift trägt, poſtfrei an den Schriftführer der Geſellſchaft Dr. T. Cannegieter, Profeſſor der Theologie an der Univerſität Utrecht.

Digitized by Google

Von den gekrönten Schriften, welche unter die Werke der Geſellſchaft aufgenommen ſind, dürfen die Verfaſſer weder eine neue oder eine verbeſſerte Auflage, noch eine Überſetzung veröffentlichen, ohne zuvor die Erlaubnis des Vorſtandes erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, die nicht von der Geſellſchaft herausgegeben wird, kann vom Verfaſſer ſelbſt veröffentlicht werden. Das von ihm eingeſandte Manuſkript aber bleibt Eigentum der Geſellſchaft; es kann aber dem Verfaſſer auf ſein Erſuchen zurückerſtattet werden.

Nicht zurückverlangte Abhandlungen werden nach fünf Jahren vernichtet.

Exemplare dieſes Programmes ſind auf portofreie Anfrage zu erhalten beim Schriftführer der Geſellſchaft.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengeſellſchaft, Gotha.

Digitized by Google

Abhandlungen.

1.

Jahwe und ſeine Auffaſſung in der älteſten Zeit.

Von

Prof. **Karl Marti** in Bern.

Die Anſichten über die Bedeutung Jahwes in der älteſten Zeit gehen heute mehr denn je auseinander. Wollen die einen dabei auf die primitivſten Vorſtellungen zurückgreifen, ſo finden andere mit dem Namen Jahwe von Anfang an ſehr hohe, ja ſelbſt die höchſten Anſchauungen verknüpft. Die einen berufen ſich auf einzelne merkwürdige Erzählungen des Alten Teſtamentes, in denen Jahwe ſich nur wenig von einem gewöhnlichen Nachtdämon unterſcheidet; die andern dagegen weiſen auf den weiten Horizont hin, den die Entdeckung der babyloniſchen und ägyptiſchen Kultur für die Jahrtauſende vor der Entſtehung der israelitiſchen Religion eröffnet, von dem aus auch ein helles Licht auf die urſprüngliche Auffaſſung von Jahwe falle. Deswegen braucht nun aber hier die Frage des Panbabylonismus nicht aufgeworfen zu werden. Denn mit der allgemeinen Theſe von der babyloniſchen Beeinfluſſung des ganzen vorderen Orients iſt nichts Sicheres für unſere Frage gewonnen, wenn nicht der tatſächliche Nachweis eines wirklichen Zuſammenhanges im einzelnen geliefert werden kann. Auch ſoll nicht die Zahl der verſchiedenen Meinungen über die urſprüngliche Auffaſſung von Jahwe um eine neue vermehrt, ſondern nur

Digitized by Google

der Verſuch gewagt werden, durch Unterſcheidung einige Klarheit zu gewinnen und ſo der Löſung des Problems näher zu kommen, das in dem Jahwenamen und in der Jahweauffaſſung liegt. Es wird daher auch zu entſchuldigen ſein, wenn mit keinem neuen, ſondern nur mit wohlbekanntem Material operiert wird.

Zuerſt iſt zu fragen, wo der Jahwename vorkommt; denn daß der Name Jahwe der ureigenſte und ausſchließliche Beſitz der Iſraeliten ſei, iſt nicht mehr feſtzuhalten. Zwar darf man ſich für das Vorkommen des Namens Jahwe als Namen eines Gottes auch außerhalb Iſraels nicht mit Sicherheit auf die beiden in Geſchäftsurkunden aus der Hammurabi-Zeit, alſo aus dem Ende des 3. Jahrtauſends v. Chr. geleſenen Namen: Ja-u-um-ilu und Ja-PI-ilu oder Ja-'-PI-ilu berufen. Denn der erſtere: Ja-u-um-ilu iſt doch nicht ohne weiteres = Jahwe-ilu zu ſetzen, und die Leſung des letzteren als Ja-we-ilu oder Ja-a-we-ilu iſt bei der Mehrdeutigkeit des Zeichens PI keineswegs ſicher. Sei dem aber, wie ihm wolle, ſo fehlt das Götterdeterminativ vor dem erſten Beſtandteil des Namens, das nach der Regel [1]) vorhanden ſein ſollte, wenn Ja-we (oder wie zu leſen iſt) ein Gottesname wäre. Es bleibt daher die Vermutung viel wahrſcheinlicher, daß der erſte Teil des Namens (nämlich Jawe reſp. Jaawe) ein Adjektiv oder ein Verbum ſei, wie in ſo vielen hebräiſchen Eigennamen, z. B. יְחֶזְקֵאל (= Gott iſt ſtark), יַחְדִּיאֵל (= Gott erfreut), יַעֲשִׂיאֵל (= Gott handelt) uſw. Und die Möglichkeit iſt nicht von der Hand zu weiſen, daß das Imperfekt jawe reſp. jaawe demſelben Stamme angehöre, von dem der Gottesname יהוה herkommt, ja daß es geradezu irgendwo und irgendwann zum Gottesnamen geworden ſei. Wertvoll wäre es zu wiſſen, was mit der Ausſage jawe reſp. jaawe über die Gottheit geſagt ſein ſollte. Aber auch ohnedies iſt es wichtig, daß in dieſen alten Namen aus dem Ende des 3. Jahrtauſends

1) Immerhin ſcheint dieſe Regel von den Schreibern nicht überall durchgeführt worden zu ſein; ſo ſoll bei aus einem Gottesnamen und ilu zuſammengeſetzten Eigennamen das Götterdeterminativ ſogar gewöhnlich fehlen, ſ. Lagrange, Encore le nom de Jahwe in Revue Biblique internationale 1907, S. 384.

Digitized by Google

v. Chr. der als Jahwe geleſene erſte Beſtandteil, wenn auch nicht ſicher als Gottesname, ſo doch als Ausſage über eine Gottheit figuriert.

Auf etwas feſteren Boden treten wir im 2. Jahrtauſend. Auf einem von Sellin bei den Grabungen im alten Taʿanak gefundenen, an Ištarwašur gerichteten Briefe, der in Keilſchrift geſchrieben iſt und etwa aus der Mitte des 2. Jahrtauſends ſtammt, nennt ſich der Abſender Aḫi-ja-mi. Hrozný (ſ. bei Sellin Tell Taʿannek, Wien 1904, S. 116) bemerkt, daß hier das Fehlen des Gottesdeterminativs vor ja-mi keine Inſtanz gegen Annahme eines Gottesnamens in eben dieſem ja-mi bilden könne, da der Schreiber auch dem Namen der Göttin Ištar in dem Eigennamen Ištarwašur das Gottesdeterminativ nicht vorgeſetzt habe. Nimmt man ferner an, daß, wie im Babyloniſchen, auch hier m zur Wiedergabe von w diene, ſo läßt ſich nicht verkennen, daß ja-mi dem Gottesnamen Jahwe entſpricht und in Aḫi-ja-mi ein genaues Äquivalent des altteſtamentlichen Namens Achijjahu אֲחִיָּהוּ (1 Reg. 14, 4), reſp. einer vorauszuſetzenden älteren Form אֲחִיַּהְוֶה (= Jahwe iſt Bruder [Verwandter]) vorliegt. Danach iſt mit großer Wahrſcheinlichkeit anzunehmen, daß Jahwe als Gottesname den Kanaanitern ſchon um die Mitte des 2. Jahrtauſends bekannt, alſo ſchon vor dem Eindringen der Iſraeliten in Kanaan, natürlich neben anderen Göttern wie z. B. der durch denſelben Brief bezeugten Ištar, wenigſtens von einzelnen verehrt war.

Für ungefähr dieſelbe Zeit, aus der die Taʿannek-Tafeln ſtammen, iſt das Vorkommen des Gottesnamens Jahwe auch in Babylonien zu belegen. Denn man lieſt auf Tafeln aus den Tempelarchiven von Nippur, die der Kaſſitenperiode (zirka 1700 bis zirka 1150 v. Chr.) angehören, Namen wie Ja-â-u, Ja-a-u und Ja-û-ba-ni, unter denen der letztere beſonders auffallend iſt, da er die intereſſante Parallele zu dem bekannten Ea-bani bildet und ſo aufs deutlichſte Ja-û als Gottesnamen ausweiſt. Übrigens iſt Ja-û auch dadurch als Gottesname beſtätigt, daß in eben dieſer Periode zu Nippur eine feminine Gottheit Jaût[um] vorkommt, deren Namen nur die feminine Form des

Digitized by Google

Namens Ja-û iſt. Daß aber babyloniſches Ja-û hebräiſchem יהוה entſpreche, iſt kaum in Frage zu ſtellen und es darf daher als ſicher gelten, daß um die Mitte des 2. Jahrtauſends in Babylonien der Gottesname Jahwe bekannt war [1]).

Kann der Skeptiker bei all den bisher angeführten Belegen noch zu Zweifeln geneigt ſein, ſo iſt ohne Frage ſichergeſtellt, daß im 8. Jahrhundert Ja-u, was doch nichts anderes als Jahwe ſein kann, als Gottesname einen Beſtandteil von Namen nordſyriſcher Fürſten gebildet hat. Denn es findet ſich in den Annalen Tiglatpileſars für den Fürſten des nordaramäiſchen Landes Ja'udi (= יאדי in den Sendširli-Inſchriften) der dem hebräiſchen Azarja vollſtändig entſprechende Name Azrija-a-u. Hier eine Verwechſlung mit Azarja-Uzzia von Juda zu vermuten, verbietet der auf verſchiedenen Inſchriften Sargons geleſene Name eines Königs von Hamath: Ja-u-bi-'-di (Jaubi'di), ein Name, deſſen erſtem Element Jau auch ganz richtig das Gottesdeterminativ vorgeſetzt iſt und für den die bedeutſame Variante Ilu-bi-'-di vorkommt, ſo daß uns alſo die ſchönſte Parallele zu den beiden Namen des drittletzten judäiſchen Königs Jojakim und Eljakim geboten iſt [2]). Der Name Jahwe fehlt zwar in der Liſte der Götter von Ja'udi auf der Hadadinſchrift; trotzdem iſt mit Ed. Meyer (Die Iſraeliten und ihre Nachbarſtämme, S. 247 f.) anzunehmen, daß der Gott Jahwe, wenn er auch nicht als ein Hauptgott galt, doch in Hamath und dem gleichfalls aramäiſchen Ja'udi Verehrung erfuhr.

Die weite Verbreitung des Namens des iſraelitiſchen Gottes iſt eine ebenſo merkwürdige Erſcheinung, wie ſein Vorhandenſein ſchon ehe es ein Volk Iſrael gab. Leider läßt ſich aber den angeführten Nachrichten über ſein Vorkommen außerhalb Iſraels nicht entnehmen, welche ſpezielle Auffaſſung man mit dem Jahwenamen verband; auch läßt ſich vorderhand daraus nicht erſchließen, wo der Urſprung der Verehrung Jahwes zu ſuchen iſt. Es wäre ſehr voreilig, einfach wegen der vermutlich älteſten Spur der

---

1) Vgl. hierzu A. H. Sayce, The Name of Jeho, Jahveh in The Expository Times, Vol. XVIII, Nr. 1 (Okt. 1906) S. 26 f.

2) Vgl. KAT.³ S. 465 f.

Digitized by Google

Exiſtenz des Jahwenamens in Babylonien und wegen der allgemeinen Theſe von der Ausbreitung der babyloniſchen Kultur nach Weſten Babylonien als Ausgangspunkt des Jahwenamens und der Jahweverehrung anzunehmen. Man müßte denn doch erwarten, daß in der babyloniſchen Literatur von einem Gott Jau weit mehr zu hören wäre, als was die zerſtreuten Reſtchen in Eigennamen weit auseinanderliegender Länder und Zeiten beſagen.

Vielleicht werden wir der Entſcheidung der Frage nach dem Ausgangspunkt der Jahweverehrung näher geführt, wenn wir darauf achten, daß mit den genannten Völkern der Babylonier, Kanaanäer und Aramäer der Kreis, in dem außerhalb Iſraels Jahwe Verehrer fand, noch nicht abgeſchloſſen iſt. Es gehört zu demſelben noch eine ganze Völkerſchaft, nämlich die der Keniter. Von dieſen iſt bekannt, daß ſie ſtets mit den Iſraeliten in freundlichſtem Verhältnis ſtanden, daß ſie aber im Unterſchied von ihnen nie recht anſäſſig geworden ſind, ſondern meiſt nomadiſiert haben, wie wir ſie ſo im Süden unter den Amalekitern (zur Zeit Sauls, 1 Sam. 15, 6), aber einige auch im Norden des Landes (ſo im Deboralied Jud. 5, 24) antreffen. Da ſie Num. 24, 21 f. und Jud. 4, 11 auf einen Stammvater Kain zurückgeführt werden, ſo hat man ein Recht, die Erzählung von Kain, dem unſtet und flüchtig Herumziehenden, durch das Jahwezeichen Geſchützten, nicht Gebrandmarkten, herbeizuziehen und die Keniter überhaupt als Träger des Jahwezeichens, alſo als Jahweverehrer zu betrachten. Durch die Erzählung von dem Stammvater Kain ſoll das ſonderbare Los des ſteten Nomadiſierens ſeiner Abkömmlinge mitten unter Iſrael erklärt werden [1]). Nebenbei geſagt halte ich auch jetzt noch feſt, daß die Leſung קָנִיתִי אִישׁ אֹת יהוה (ſtatt ק׳ א׳ אֶת־י׳) die beſte Löſung der Schwierigkeit in jener Stelle ſei, die den Namen Kain durch ein Wortſpiel mit קנה erklären will (Gen. 4, 1) [2]). Nur ſo vermag ich אִישׁ in dieſem Satze erträglich zu finden: „ich habe einen Träger des Jahwezeichens bekommen“. Gilt nun

1) Vgl. Stade, Das Kainszeichen, in ZAW 1894, S. 250—318, wieder abgedruckt in Stade, Ausgewählte akademiſche Reden und Abhandlungen. 2. wohlfeile Ausg. 1907, S. 229—273.

2) Vgl. Lit. Centralbl. 1897, Nr. 20, Sp. 641.

Digitized by Google

nach einer Tradition (Jud. 1, 16; 4, 11) auch der Schwiegervater Moſes als Keniter und empfängt Moſe die entſcheidende Offenbarung Jahwes in der Nähe ſeines Schwiegervaters, der doch ſicherlich irgendwie im nordweſtlichen Arabien lokaliſiert wird, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß eben da der Ausgangspunkt ſowohl der Keniter als auch der Jahweverehrung zu ſuchen iſt.

Man hat den Kreis der Jahweverehrer noch weiter ziehen wollen. Weil Bileam als Prophet Jahwes erſcheint, hat man daran gedacht, in ſeinen Volksgenoſſen Jahweverehrer ſehen zu müſſen. Leider iſt aber die Herkunft Bileams nicht ſicher zu ſtellen; man hat ſelbſt im Alten Teſtament keine einheitliche Tradition hierüber: Nach Num. 23, 7 („Von Aram hat mich Balak geholt, von den Bergen des Oſtens“) ſtammt er aus Aram oder den Bergen des Oſtens (Kedem), nach Num. 22, 47 (PC) wohl aus Midian, und nach Num. 22, 5 (wo nach einzelnen Manuſkripten und einigen Überſetzungen בני עמון statt בני עמו geleſen wird) vielleicht aus Ammon. Wir können die Frage auf ſich beruhen laſſen, brauchen auch nicht zu erörtern, ob am Ende Edom für Aram in Num. 23, 7 zu leſen ſei; denn auch wenn feſtgeſtellt wäre, daß die Heimat Bileams Aram, Ammon, Edom, Midian oder Kedem ſei, ſo dürfte ſicher daraus nicht geſchloſſen werden, daß alle Angehörigen des betreffenden Volkes nach der Meinung der Erzählung Jahwe verehrten. Es iſt nicht zu vergeſſen, daß die fromme naive Auffaſſung die dem Volke Iſrael günſtigen Erſcheinungen auch außerhalb Iſraels auf Jahwe zurückführte und beſonders die zum Heile Iſraels wirkenden Perſönlichkeiten auch außerhalb Iſraels als Jahweverehrer betrachtete, dies nicht etwa weil Jahwe als der univerſale eine Gott geglaubt wurde, ſondern gerade weil er der Spezialgott Iſraels war. So iſt ſelbſt Rahab in Jericho, die die Kundſchafter beherbergte, ja ſogar der Pharao ein „Jahweverehrer“ geworden, weil er Joſeph ſo freundlich behandelte und von Jahwe bedeutſamer Träume gewürdigt wurde [1]). Es bleibt alſo ſchwierig, auf Grund der

1) Vgl. Martin Peisker, Die Beziehungen der Nichtiſraeliten zu Jahve nach der Anſchauung der altiſraelitiſchen Quellenſchriften, 1907 (Beiheft XII zur ZAW.), S. 9f. u. ſonſt.

Digitized by Google

Bileamerzählung irgendein anderes Volk in den Kreis der Jahweverehrer einzurechnen. Vielleicht iſt an die Midianiter zu denken, weil nach der gewöhnlichen Tradition Jetro, Moſes Schwiegervater, ein Midianiter iſt und in ihrem Gebiete oder in der Nähe desſelben der urſprüngliche Sitz der Jahweverehrung, wie ſchon erwähnt iſt, zu ſuchen ſein wird. Immerhin darf auch hier nicht vergeſſen werden, daß erſt die naive Auffaſſung die Angehörigen von Moſes Schwiegervater in den Kreis der Jahweverehrer einbezogen haben kann.

Aber es genügt, daß mit Sicherheit feſtgeſtellt werden kann, daß der Name Jahwe nicht auf Iſrael eingeſchränkt war und ſich Jahweverehrer nicht nur unter den Iſraeliten befanden. Ebenſo iſt nach dem Vorhandenſein des Jahwenamens bei Babyloniern und Kanaanäern anzunehmen und aus der Exiſtenz der Keniter, die von Anfang an neben den Iſraeliten da waren und deren Jahwezeichen die Verwunderung der Iſraeliten erregte, zu ſchließen, daß Jahwe ein vor iſraelitiſcher Gottesname iſt. Und endlich ergibt ſich als ſehr wahrſcheinlich, daß der Ausgangspunkt der Jahweverehrung im nordweſtlichen Arabien zu ſuchen iſt, von wo im Laufe der vorchriſtlichen Jahrtauſende wie ſpäter vor und nach dem Aufkommen des Islams „arabiſche" Stämme auswanderten und den Namen des Gottes Jahwe in ihre neuen Wohnſitze nach Babylonien, Kanaan und Aram mitnahmen, von wo auch die Keniter ausgingen und ebenſo die Iſraeliten kamen.

Die Bedeutung Jahwes, die Auffaſſung, welche man in voriſraelitiſcher Zeit mit dem Jahwenamen verband, feſtzuſtellen, reichen aber die erwähnten, bis jetzt bekannt gewordenen dürftigen Notizen nicht hin. Man kann höchſtens ſagen, daß ihm nirgends eine beſondere Stellung eingeräumt iſt und er nirgends eine nachhaltige Wirkung ausgeübt hat. Wie bereits hervorgehoben wurde, erſcheint er auch in Aram nicht in der Liſte der ſyriſchen Hauptgötter, und ebenſo iſt nicht zu beſtimmen, was er für die Keniter bedeutete. Doch mag immerhin die weite Verbreitung davon überzeugen, daß er in ſeiner Heimat eine angeſehene Gottheit war.

Eine andere Götter überragende, über die Linie gewöhnlicher Gottheiten hinausreichende Bedeutung beſitzt Jahwe erſt bei den

Digitized by Google

Iſraeliten, die ihn als ihren beſonderen Gott verehrten, welcher ſie zuſammenhielt und ihnen feſten Wohnſitz im Lande Kanaan verſchafft hatte. Vielfach herrſcht nun die Meinung, daß von den Erzählungen des Alten Teſtamentes auf die frühere Auffaſſung von Jahwe zurückgeſchloſſen werden könne. Man bemerkt nämlich ſofort, daß in dieſen Darſtellungen Elemente verwendet werden und Züge erſcheinen, die einer Stufe der Gottesvorſtellung angehören, welche nicht an die Bedeutung Jahwes für die Iſraeliten heranreicht. Aber die beinahe als Axiom angeſehene Theſe, daß dieſe niederen Züge in der altteſtamentlichen Darſtellung zur Gewinnung der urſprünglichen Jahwevorſtellung verwendet werden dürften, iſt meines Erachtens durchaus unrichtig. Es gilt hier genau zu unterſcheiden.

Das mit der genannten Theſe bezeichnete Verfahren halte ich einmal ſchon für verfehlt, weil es zu den allerverſchiedenſten Reſultaten geführt hat. So ſieht der eine in Jahwe einen früheren Gewitter- oder Vulkangott, weil in vielen Darſtellungen der Theophanie von Sturm und Gewitter die Rede iſt und er darin noch die Nachwirkungen einer früheren Stufe zu erblicken meint, auf welcher Jahwe Gewittergott geweſen ſei. Ein anderer weiſt darauf hin, daß in ſehr altertümlichen eigenartigen Erzählungen Jahwe mit Menſchen ringend dargeſtellt werde, daß er nachts mit Jakob gekämpft und Moſe nachts in der Herberge überfallen habe, und ſchließt daraus, daß Jahwe unzweifelhaft urſprünglich als ein Nachtdämon aufgefaßt worden ſei. Wieder ein anderer kann an die eherne Schlange erinnern, die ſeit der Zeit Moſes mit dem Jahwekult in Verbindung ſtehe, und auf den Gedanken kommen, Jahwe ſei, da die Schlange einen chthoniſchen Dämon repräſentiere, urſprünglich eine chthoniſche Gottheit geweſen. Und noch ein anderer kann die urſprünglichſten Züge darin erkennen wollen, daß die Gegenwart Jahwes ſich im Rauſchen der Bäume kundgegeben habe, und demgemäß in Jahwe eine alte Baumgottheit ſehen. So aber gibt es der Möglichkeiten noch viele: man kann in Jahwe einen verwandelten alten Peſtgott oder nach der bildlichen Darſtellung in Rind oder Stier irgendwie eine Gottheit des Ackerbaus vermuten uſw. uſw. Ich gebe zu, daß eine dieſer Vor-

Digitized by Google

ſtellungen das richtige treffen kann, alſo vielleicht dem entſpricht, was man einſt in uralter Zeit von Jahwe dachte. Aber es liegt dann nur ein glücklicher Zufall vor; denn welche Vorſtellung die richtige ſei, läßt ſich bei Befolgung dieſer Methode nicht herausbringen.

Dem iſt aber ſo, weil dieſe Methode zweitens ſich den Urſprung der altteſtamentlichen Darſtellungen nicht klar macht. Denn die Vorausſetzung, von der ſie ausgeht, iſt falſch, daß die niederen Züge in den Erzählungen aus einer Periode einer niedereren Auffaſſung Jahwes in früherer Zeit herſtammen. Es handelt ſich vielmehr um Übertragung von Erzählungen über andere göttliche Mächte auf Jahwe. Ein Wandel des Subjektes liegt in dieſen Erzählungen vor, nicht ein Überbleibſel und Reſt einer früheren Auffaſſung desſelben Subjektes. Wenn alſo jetzt z. B. vom Kampfe Jahwes mit Jakob und Moſe in einer Weiſe erzählt wird, die an einen Nachtdämon erinnert, ſo iſt Jahwe an die Stelle eines Nachtdämons geſetzt, von dem urſprünglich erzählt wurde. Jahwe hat alle ſolche niederen Gottheiten verdrängt, ihre Funktionen und auch ihre Züge übernommen. Die Gottheiten ſind nach und nach alle (Dämonen, chthoniſche Götter, Lokalnumina uſw.) in Jahwe aufgegangen. Die niederen Elemente und Züge in ſolchen alten Darſtellungen ſind ſomit viel richtiger als Dokumente der religiöſen Anſchauung zu benutzen, welche vor, eventuell am Anfang noch neben der Verehrung des iſraelitiſchen Jahwes herrſchte. Nicht die iſraelitiſche, ſondern die voriſraelitiſche Religion iſt aus ihnen kennen zu lernen.

Im Grunde iſt mit dieſer Feſtſtellung eigentlich nichts Neues geſagt; denn man erklärt ſchon längſt: Baal iſt in Jahwe aufgegangen, Baals Land iſt Jahwes Land und die Kultſtätten Kanaans ſind Jahweheiligtümer geworden. Aber die weittragenden Konſequenzen dieſes Satzes ſind nicht eingeſehen und nicht gezogen. Denn ſo wenig Baal ein Mittel an die Hand gibt, die genuin-iſraelitiſche Vorſtellung von Jahwe zu gewinnen, ebenſowenig kann das literariſche Material ohne weiteres tale quale mit ſeinen Darſtellungsformen dazu dienen. Jedenfalls müßte vorerſt eine ſehr genaue und eingehende Unterſuchung angeſtellt

Digitized by Google

werden, ob irgendwo ſicher Erzählungen vorliegen, welche ohne alle fremde Beimiſchung auf frühere Vorſtellungen von Jahwe zurückgehen. Aber eine ſolche Prüfung dürfte ſchwerlich viele Stoffe als wirklich intakt und genuin-iſraelitiſch erweiſen, und das Urteil wird bleiben, daß die Geſamtmaſſe nach Stoff und Form von kanaanitiſchem Gute durchſetzt iſt, ja im Grundſtock reichlich kanaanitiſche Elemente enthält. Dies Urteil wird um ſo mehr Geltung haben, als gerade die Tatſache der Abſorbierung der niederen Gottheiten durch Jahwe dieſen als verſchieden von ihnen und andersartig als ſie hinſtellt und ſomit Jahwe einen ganz anderen Charakter vindiziert.

Die Richtigkeit dieſer Beurteilung der iſraelitiſchen Erzählungen wird ſowohl durch die Religionsgeſchichte überhaupt, als auch durch den weiteren Verlauf der Geſchichte der iſraelitiſchen Religion ſelbſt beſtätigt. Die Abſorbierung niederer Gottheiten durch höhere wird durch die Religionsgeſchichte auch ſonſt bewieſen. An eine ſprechende Analogie ſei hier kurz erinnert, die Sam Wide in ſeinem jüngſt erſchienenen Artikel über „Chthoniſche und himmliſche Götter“ im zweiten Heft des Archivs für Religionswiſſenſchaft dieſes Jahres (1907, S. 257—268) uns an die Hand gibt. Er ſchreibt (S. 257): „Daß himmliſche Götter mitunter zu chthoniſchen werden, iſt eine Tatſache, die ſowohl in der griechiſchen Religion wie in anderen Religionen beobachtet wird. Im Kampfe gegen die vorgriechiſchen lokalen Götter, die wohl zum großen Teil chthoniſch waren, haben ſich die olympiſchen Götter oftmals bequemen müſſen, den Kultus der verdrängten Götter und die damit verbundenen göttlichen Funktionen zu übernehmen“. Beſonders inſtruktiv iſt, was über Zeus feſtgeſtellt wird: „Zeus, der höchſte unter den Olympiern, hat es nicht verſchmäht, die Züge eines finſteren Unterweltgottes anzunehmen, und Zeus *μειλίχιος* wird ſogar als Schlange dargeſtellt“ (a. a. O. S. 257). Das iſt eine außerordentlich intereſſante Parallele zu der ehernen Schlange, dem Nechuštan, im Tempel zu Jeruſalem. Ebenſo wichtig iſt, was Wide S. 261 ſchreibt: „Nach uralter griechiſcher Anſchauung kommen die Träume von der Erde, aber in der Ilias A 63 kommt der Traum von Zeus“. Jedermann

Digitized by Google

denkt doch hier an Jakobs Traum von der Himmelsleiter in Bethel, den Jakob nach der ganzen Darſtellung der Erzählung durch Inkubation (alſo von der Erde her) erhält, und daneben an die Träume, die Jahwe in der Joſephsgeſchichte und ſonſt verurſacht. Wohl muß Sam Wide daneben bemerken, daß bisweilen auch chthoniſche Götter zu himmliſchen wurden, aber er konſtatiert auf S. 258: „Als die olympiſchen oder ‚homeriſchen‘ Götter die griechiſche Welt zu erobern verſuchten, ſtießen ſie überall auf uralte Lokalkulte, deren Inhaber zum großen Teil chthoniſch waren. Die alten Gottheiten haben ſich natürlich aus allen Kräften gegen die Eindringlinge gewehrt, aber im großen und ganzen haben die Olympier geſiegt, wenn auch nicht ohne Mühe und zahlreiche Kompromiſſe.“

Was hier im großen und ganzen von den Olympiern geſagt iſt, das gilt, ſo meine ich, in ausſchließlichem Sinne von Jahwe, dem israelitiſchen Gotte. Ehe daraus Schlüſſe auf ſeinen urſprünglichen Charakter gezogen werden, ſei auf den vollſtändigen Sieg hingewieſen, den Jahwe, wie die Geſchichte der israelitiſchen Religion bezeugt, in der Folgezeit errungen hat. Der Prozeß der Abſorption der anderen Gottheiten iſt bei Jahwe bis zum Ende durchgeführt: Wie die Dämonen iſt Baal ganz aus dem Felde geſchlagen, alle Funktionen Baals hat Jahwe übernommen und aller Kultus Baals iſt zum Kulte Jahwes geworden. Und was noch mehr iſt, vor ihm ſind alle Götter der Welt verſchwunden; die Erzählungen von den Großtaten babyloniſch-aſſyriſcher Götter haben nicht nur die Farben für die Darſtellung des Wirkens Jahwes geliehen, ihre Taten ſind die ſeinigen geworden und ſtillſchweigend ſind vor ihm die aſſyriſch-babyloniſchen Gottheiten, wie vorher die Dämonen und Lokalnumina, vom Schauplatz verſchwunden, wenigſtens überall da, wo Jahwe auftrat und wo er was zu ſagen hatte.

Dieſer Prozeß, dieſer Sieg auf der ganzen Linie offenbart uns, denke ich, etwas von der Macht und Energie Jahwes. Schreibe ich auch den univerſalen und definitiven Sieg über die Götter der Heiden der vertieften religiös-ethiſchen Gotteserkenntnis der Propheten zu, ſo wird es doch wohl berechtigt ſein, den Sieg,

Digitized by Google

den Jahwe über alle dämoniſchen Geſtalten, über die Lokalnumina in Paläſtina, ja über Baal davongetragen hat und der ſich gerade ſo deutlich und klar in den älteſten altteſtamentlichen Erzählungen ſchon dokumentiert, als einen Beweis für die beſondere Art, ja die höhere Art Jahwes in Anſpruch zu nehmen. Jahwe war bei den Iſraeliten von Anfang an mehr als ein gewöhnlicher Dämon, mehr als ein lokales Numen, mehr auch als Baal und Aſtarte, die Spender des Segens der Natur und Familie; er war, wir dürfen gewiß ſagen: etwas höheres, mag auch — das iſt dabei nicht ausgeſchloſſen — das Volk noch an die Exiſtenz der niederen Geſtalten zuerſt geglaubt haben. Wie wir das Weſen Jahwes genauer zu definieren haben, wird immer noch fraglich bleiben; aber es genügt wohl nicht, ihn im Gegenſatz zu chthoniſchen Gottheiten nur als eine himmliſche zu faſſen. Man wird den Sieg und den ganzen Prozeß ſeines Sieges kaum anders verſtehen, als wenn man in Jahwe von Anfang an bei den Iſraeliten eine geiſtige Gottheit ſieht, welche ſoziale Ordnungen garantiert und nicht nur natürliche Kreiſe zuſammenhält, ſondern jedenfalls an dieſe ſoziale und ethiſche Forderungen ſtellt. Mir kommt es vor, als ob die Formel: „Jahwe, der Gott Iſraels, und Iſrael, das Volk Jahwes“ nicht ſo nichtsſagend iſt, wie man jüngſt behauptet hat, ſondern im Gegenteil immer noch am beſten das Weſen der urſprünglichen iſraelitiſchen Jahweauffaſſung darſtellt, ſobald man nur daran denkt, daß Jahwe zugleich auch die geiſtigen Intereſſen, die ſozialen Verhältniſſe und geſchichtlichen Schickſale ſeiner Verehrer unterſtellt waren. Doch es ſoll kein Gewicht auf dieſe Formulierung gelegt ſein; es iſt ſchon genug geſagt, wenn man beiſtimmt: Jahwe war bei den Iſraeliten von Anfang an mehr als ein gewöhnlicher Dämon, mehr auch als ein Berggott vom Sinai oder ein Gott der Luft, des Wetters und des Vulkans.

Was Jahwe **vorher** (bevor er ſo der Gott der Iſraeliten war) geweſen iſt, weiß ich nicht zu ſagen. Er mag, das kommt mir nicht unwahrſcheinlich vor, der Gott geweſen ſein, der in einem Teil, vielleicht auf einem möglicherweiſe einſtmals vulkaniſchen Berg des nordweſtlichen Arabiens ſeinen Wohnſitz hatte.

Digitized by Google

Aber ich wiederhole, daß ich für dieſe Anſicht nicht die Schilderung der Theophanie in Form eines Erdbebens oder eines vulkaniſchen Ausbruches anrufe [1]). Mich beſtimmt hierzu, daß ich einen feſten Mittelpunkt für die ſo weit zerſtreuten Spuren des Jahwenamens haben muß und dieſen nach der Geſchichte der ſemitiſchen Völkerwanderungen am beſten in jener Gegend Nordarabiens finde. Jedenfalls geben bis jetzt auch die Keilinſchriften über Jahwes vorisraelitiſche Art keine Auskunft. Wie es kam, daß Jahwe bei den Iſraeliten von vornherein als ein anderer verſtanden wurde, iſt eine untergeordnete Frage der Konſtatierung der Tatſache gegenüber, daß er ſo verſtanden war. Ich denke dabei an die Tätigkeit und den Einfluß einer prophetiſchen Geſtalt (etwa Moſes). Jedenfalls aber möchte ich es durchaus ablehnen, daß dazu irgendwie der imaginäre altorientaliſche Monotheismus mitgewirkt habe. Soweit ich ſehen kann, finde ich dieſen Monotheismus des alten Orients nur in der Phantaſie einiger moderner Gelehrten, aber nirgends in den Kulturzentren und Prieſterkreiſen des vorderen Orients. Zudem hat es die babyloniſch-aſſyriſche Religion ihr Leben lang nie zu einem wirklichen Monotheismus, der dieſen Namen verdiente, gebracht und iſt auch der Gott Iſraels am Anfang, ſo ſehr er eine die Dämonen und andere göttliche Mächte überragende Bedeutung beſaß, noch lange nicht der eine Gott geweſen.

1) Greßmann, Der Urſprung der iſraelitiſch-jüdiſchen Eschatologie 1905, S. 42f., vergleicht z. B. zu Ex. 19, 16ff. den Bericht eines Augenzeugen über den Ausbruch des Mont Pelé am 8. Mai 1902.

Digitized by Google

2.

Fünfundzwanzig Jahre Lutherforſchung.

1883 bis 1908.

Von

Oberkonſiſtorialrat D. G. Kawerau in Berlin.

I.

Es werden in dieſem Herbſt 25 Jahre, daß die deutſche evangeliſche Chriſtenheit die vierte Zentenarfeier der Geburt Luthers feſtlich beging. Es war natürlich, daß dieſe Feſtfeier ſchon in der Vorbereitung auf ſie und dann in ihren Nachwirkungen der Beſchäftigung mit Luthers Werk und ſeinen Schriften, mit den Problemen ſeines Lebens und ſeines Charakters, mit der Entwickelung und Bedeutung ſeiner Theologie einen kräftigen Antrieb bot. Feſtſchriften erſchienen damals in Fülle, die Feſtreden, die in jenen Tagen gehalten wurden, könnten einen ſtattlichen Band füllen, große wiſſenſchaftliche Publikationen traten in dem Jubiläumsjahre an die Öffentlichkeit, und da von katholiſcher Seite im voraus die Parole ausgegeben worden war, uns Evangeliſchen die Freude am Feſte zu verderben, indem man die gehäſſige Polemik alten Stils in Broſchüren und in Zeitungsartikeln wieder aufleben ließ, ſo wurden auch evangeliſcherſeits manche Federn in Bewegung geſetzt, um dieſer Pamphletliteratur wirkſam zu begegnen. Als würdiges Lutherdenkmal wurde im Jahre 1883 die Herausgabe einer neuen kritiſchen *Lutherausgabe*, der Weimarer, durch Bereitſtellung von Mitteln ſeitens der preußiſchen Staatsregierung möglich gemacht, und inmitten der Vorbereitungen auf das Feſt erfolgte die Gründung des *Vereins für Reformationsgeſchichte*. So erſcheint es berechtigt, mit dem Jahre 1883 einen Einſchnitt in der Geſchichte der Lutherforſchung zu machen, und ich folge gern der Aufforderung der Redaktion dieſer Blätter, nunmehr, nach Ablauf von 25 Jahren, einen Rückblick auf das, was in dieſem Zeitraum gearbeitet worden iſt, und einen Über-

Digitized by Google

blick über die Fortſchritte auf den einzelnen Gebieten dieſer Forſchung zu geben. Natürlich handelt es ſich hier nicht um eine vollſtändige Bibliographie aller in dieſen Jahren erſchienenen auf Luther bezüglichen Arbeiten [1]), ſondern nur um eine Herausbebung der bedeutenderen, für den Fortgang der Forſchung charakteriſtiſchen Schriften.

Als der bekannteſte und allgemein anerkannte Luthergelehrte ſtand damals unzweifelhaft Julius Köſtlin da. Seinen Ruf in dieſer Beziehung verdankte er ſeiner zweibändigen Lutherbiographie, die zuerſt 1875 erſchienen war. Hier war zum erſten Male eine wiſſenſchaftlichen Anforderungen entſprechende, unſer geſamtes damaliges Wiſſen um den Lebensgang und die ſchriftſtelleriſche Tätigkeit des deutſchen Reformators zuſammenfaſſende Darſtellung gegeben. Zwar war Köſtlin nicht Kirchenhiſtoriker, ſondern Vertreter der ſyſtematiſchen Theologie; nicht durch umfaſſende reformationsgeſchichtliche Studien war er auf ſeine Aufgabe vorbereitet geweſen, ſondern er war von der Beſchäftigung mit der Theologie Luthers zur Biographie vorgeſchritten. Aber mit der ihm eigenen Gründlichkeit, Zuverläſſigkeit und Nüchternheit hatte er das ihm erreichbare gedruckte Material durchforſcht und geordnet und auch bereits das Material der gedruckt vorliegenden Tiſchreden durch Benutzung der handſchriftlichen Sammlung des Val. Bavarus (auf der Gothaer Bibliothek) vervollſtändigt. In einer Darſtellung, die zwar auf jede höhere Kunſt pointierter Diktion verzichtete, aber ſchlicht und zuverläſſig und in ſtrittigen Fragen mit vorſichtigem Urteil den gewaltigen Stoff überſichtlich zum Vortrag brachte, hatte er der Lutherforſchung zum erſten Male eine ſo vollſtändige Geſchichte des Lebensgangs, der inneren Entwickelung und der ſchriftſtelleriſchen Arbeit Luthers gegeben und dabei in Anmerkungen die Quellen für ſeine Erzählung ſo vollſtändig nachgewieſen, daß alle fernere Forſchung

1) Wer ſich über dieſe in ihrer ganzen Fülle orientieren will, der ſei auf die Jahrgänge des „Theologiſchen Jahresberichtes“, der „Jahresberichte der Geſchichtswiſſenſchaft“, der „Jahresberichte für deutſche Literaturgeſchichte“, ſowie auf die Beſprechungen in einigen Jahrgängen der „Zeitſchr. für Kirchengeſchichte“ und für die letzten Jahre auf das „Archiv f. Ref.-Geſch.“ verwieſen.

Digitized by Google

hier die ſichere Unterlage fand, auf der vervollſtändigend oder berichtigend weitergebaut werden konnte. Wohl war es unbequem, daß er ſeine Quellennachweiſungen in der Regel nur für größere Abſchnitte ſeiner Darſtellung zuſammenfaſſend gab; es iſt daher ſchon wiederholt geſchehen, daß andere in ihren Arbeiten die Bemerkung machten, Köſtlin behaupte dies oder jenes „ohne Quellenangabe“. Aber ſolche Ausſtellungen kamen doch nur daher, daß die Autoren ſeine Art, über die benutzten Quellen Rechenſchaft zu geben, nicht richtig erfaßt hatten. Tatſächlich hat er mit der größten Gewiſſenhaftigkeit für jeden Zug ſeiner Darſtellung auch eine Quelle nachgewieſen; es iſt nur nicht immer bequem, die gerade in Betracht kommende aus ſeinen Zuſammenſtellungen herauszufinden.

Im Lutherjahr erſchien nun Köſtlins Biographie in einer zweiten, ſehr bedeutend bereicherten und verbeſſerten Auflage, der ſofort eine dritte, faſt gleichlautende folgte [1]). Es trat hier deutlich hervor, was für einen Impuls zu neuer Arbeit auf dieſem Gebiete die erſte Auflage gebracht hatte. Zunächſt war er ſelbſt in der Zwiſchenzeit mit zwei einſamen Luthergelehrten in nähere Fühlung gekommen, die mit ihrem reichen Detailwiſſen ihn unterſtützten. Der eine war der Dresdner Paſtor emer. J. K. Seidemann, der andere der Potsdamer Kadettenhauspfarrer Karl Knaake. Seidemann hatte ſchon ſeit Jahrzehnten als Paſtor in Eſchdorf bei Dresden mit unermüdlichem Fleiße handſchriftliche Schätze aus dem Dresdner Haupt-Staatsarchiv mit peinlicher Sorgfalt ediert, Archivalien, die der Erläuterung der Reformationsgeſchichte, beſonders im Albertiniſchen Sachſen, dienten oder einzelne Perſonen und einzelne Ereigniſſe der Reformationszeit näher beleuchten konnten. So waren ſchon in den Jahren 1842 bis 1846 ſeine „Erläuterungen zur Reformationsgeſchichte“ und ſeine „Beiträge zur Reformationsgeſchichte“, ſein „Thomas Münzer“, ſein „Miltitz“, ſeine „Leipziger Disputation“ erſchienen, Schriften,

1) Die „vierte“ Auflage war dann nur eine neue Titelauflage der Reſtexemplare der 3. Auflage, als dieſe ein neuer Verleger erworben hatte. Als „neue“ Auflagen kommen daher nur die 2. und dann erſt wieder die 5. in Betracht.

Digitized by Google

die bei ihrem Erſcheinen nur einen ganz kleinen Leſerkreis gefunden, ſo daß der mittelloſe Verfaſſer größere Teile der Auflagen wieder als Makulatur hatte müſſen einſtampfen laſſen — jetzt weiß jeder Antiquar den Wert der noch vorhandenen Exemplare wohl zu ſchätzen [1]). War doch Seidemann ein Gelehrter von peinlicher Sorgfalt in der Herausgabe von Urkunden und von profundem Wiſſen, aber freilich auch ohne jede Begabung für geſchichtliche Darſtellung, wie er ſich ſelber beurteilte, ein Mann ohne jede kombinatoriſche Phantaſie (vgl. das Vorwort zu ſeinem „Miltitz"), daher nur befähigt, chronikaliſch einzelne Fakta zu regiſtrieren. Dieſer Gelehrte war nun aber auch ſchon ſeit einer Reihe von Jahren direkt an die Lutherforſchung herangeführt worden. Er hatte 1856 den ſechſten Band zu de Wettes „Briefen Luthers" herausgegeben, der in reicher Fülle bisher überſehene oder unbekannte Briefe ans Licht gebracht und durch ſein Regiſter und die dieſem beigegebene Fülle gelehrter Notizen de Wettes Werk erſt recht brauchbar gemacht hatte. Schon drei Jahre danach ließ Seidemann ein neues Heft „Lutherbriefe" erſcheinen, der ſchöne Ertrag ſeiner raſtloſen Fortarbeit auf dieſem Gebiete. Als dann im Jahre 1866 der Weimarer Archivdirektor Burkhardt ſeinen „Briefwechſel Luthers" erſcheinen ließ, der zum erſten Male den Verſuch wagte, auch die *an* Luther gerichteten Briefe zu ſammeln, wofür das Weimarer Archiv die reichſte Ausbeute gewährte, da ſteuerte Seidemann aus ſeinen Sammlungen wieder eine ungemein reiche Fülle von Notizen zur Erläuterung dieſes Briefwechſels bei [2]).

---

1) Noch im Jahre 1875, als Seidemann ſeinen „Jakob Schenk" geſchrieben hatte, erſchien eine Rezenſion, die den Emeritus wie einen homo novus behandelte und ihm die freundliche Anerkennung zollte, daß er recht fleißig gearbeitet habe. Was er für eine ſtattliche Zahl von Publikationen damals hinter ſich hatte, ahnte der Rezenſent offenbar nicht.

2) Über was für Sammlungen Seidemann auf Grund einer langen Lebensarbeit verfügte, das zeigte ſein Aufſatz über Luthers Grundbeſitz in „Zeitſchr. f. hiſtor. Theol." 1860, 475 ff., ſowie ſeine Aufſätze ebd. 1873, 154 ff. und 1875, 115 ff., ferner ſeine Rezenſion von Köhlers flüchtigem Buch „Luthers Reiſen", das erſt durch die Nachträge und Berichtigungen Seidemanns brauchbar geworden iſt, im Sächſ. Kirchen- und Schulblatt 1873,

Digitized by Google

Im Jahre 1872 hatte dann Seidemann durch die Entdeckung und Herausgabe des Lauterbachſchen „Tagebuches auf das Jahr 1538“ der Tiſchredenforſchung eine neue Bahn gebrochen. Statt der ſekundären Überarbeitungen der Geſpräche, die Luther an ſeinem Tiſch geführt hatte, wie ſie uns in den bisher bekannten Sammlungen nur zur Verfügung ſtanden, trat zum erſtenmale die urſprüngliche Art der Aufzeichnungen dieſer Tiſchreden in tagebuchartiger Geſtalt vor uns hin und damit kam nun auch der Wert dieſer Niederſchriften für die Biographie Luthers und für die Erforſchung ſeines intimen Lebens in die Erſcheinung. Seit dieſem glücklichen Funde verfolgte Seidemann den Plan, den weiteren noch in Bibliotheken ſchlummernden Aufzeichnungen dieſer Art nachzuſpüren, ſie zu kopieren und dann als Abſchluß ſeines Lebenswerkes dieſe ganze Sammlung herauszugeben. Mitten aus dieſer Rieſenarbeit nahm ihn uns 1879 der Tod. Aber vorher hatte er noch zwei größere Arbeiten vollenden können, einmal 1876 die Herausgabe der in Dresden wieder aufgefundenen Handſchrift Luthers für ſeine älteſte Pſalmenvorleſung aus den Jahren 1513 bis 1516, die einen Einblick in das Heranreifen der neuen Theologie Luthers vor ſeinem öffentlichen Auftreten als Reformator geſtattete; ferner hatte er eine Biographie des Schülers der Wittenberger, des unruhigen und im Elend endenden Jakob Schenk aus vielen neuen Archivalien und aus dem Studium der Schriften Schenks in feiner Weiſe zuſammengefügt. Zu ihm war Köſtlin in freundſchaftliche Beziehungen gekommen, denen er beſonders für die neue Auflage ſeines „Luther“ den Einblick in die von Seidemann geſammelten Tiſchredenſammlungen verdankte.

Der andere einſame Gelehrte war Knaake. Schon als Kandidat hatte dieſer 1863 ſcharfſinnig gegen Rückert und Heppe in die Lutherforſchung eingegriffen mit ſeiner kleinen Schrift „Luthers Anteil an der Augsburgiſchen Konfeſſion“. Dann hatte er 1867 mit einer Herausgabe der Werke des Johann von Staupitz begonnen, die aber aus Mangel an Käufern über den erſten Band

ſowie ſämtliche Beiträge, die er noch in ſeinen letzten Lebensjahren für dieſes Blatt lieferte.

Digitized by Google

nicht hinauskam; darauf in Verbindung mit Franz von Soden 1867 und 1872 in zwei Bänden das wichtige Briefbuch des Nürnbergers Chriſtoph Scheurl ediert und verſuchte dann unter dem Titel „Jahrbücher des Deutſchen Reichs und der Deutſchen Kirche im Zeitalter der Reformation“ Handſchriftliches und ſeltene alte Druckſchriften an die Öffentlichkeit zu bringen. Leider blieb das intereſſante Unternehmen ſchon im zweiten Hefte des erſten Bandes ſtecken; es enthält daher nur Scheurls „Geſchichtbuch der Chriſtenheit von 1511—1521“ und dann eine Anzahl Dokumente zum Augsburger Reichstag von 1518. Auch von dieſem Werke befinden ſich, nebenbei bemerkt, ähnlich wie von Seidemanns älteſten Schriften, nur ganz wenige Exemplare im Handel. Knaake war ein Sammler und Detailgelehrter allererſten Ranges. Wie er mir ſelbſt einmal erzählte, hatten Schwierigkeiten, die ihm als jungem Mann bei Benutzung der Königlichen Bibliothek in Berlin entſtanden waren, ihn zu dem kühnen, ich möchte ſagen trotzigen Entſchluß gebracht, fortan durch unermüdlichen Aufkauf von Schriften aus der Reformationszeit und der Hilfsliteratur ſich ſelbſt eine Bibliothek zu ſammeln, die ihn von der Benutzung öffentlicher Bibliotheken möglichſt unabhängig machte. Unter großen Opfern und Entbehrungen iſt ihm dieſe ſeine Abſicht in ſtaunenswerter Weiſe gelungen. Er hat nicht nur einmal, ſondern ſogar zweimal nacheinander es fertig gebracht, eine der größten und wertvollſten Sammlungen von Drucken des 16. Jahrhunderts zuſammenzubringen. Denn nachdem er ſeine erſte Sammlung an die preußiſche Staatsregierung verkauft hatte, hat er noch einmal im Alter eine zweite Sammlung größten Umfanges zuſammenzubringen verſtanden, deren größter Teil im vorigen Jahre aus ſeinem Nachlaß in Leipziger Auktionen verkauft — und damit leider verſtreut worden iſt. Das Ziel ſeiner Wünſche bei ſeinen Sammlungen war die Herausgabe einer wiſſenſchaftlichen Lutherausgabe. Knaake hatte nach dem Erſcheinen der erſten Auflage des Köſtlinſchen „Luther“ in der „Zeitſchrift für lutheriſche Kirche und Theologie“ mit dem überlegenen Wiſſen eines durch ſolche Sammlungen ausgerüſteten Detailforſchers eine Reihe Berichtigungen zu deſſen Arbeit gegeben, nicht ſanft im Tone, aber aus

Digitized by Google

der Fülle gelehrter Forſchung heraus. Es iſt mir immer als ein beſonders ſchöner Zug im Charakter Köſtlins erſchienen, daß er, anſtatt daß er über die Kritik, die Knaake an ſeinem Werke geübt hatte, verſtimmt geweſen wäre, vielmehr den Entſchluß faßte, dieſem Gelehrten von ſeltenem Wiſſen und Scharfſinn aus ſeiner Vereinſamung herauszuhelfen und ihm die Möglichkeit zu ſchaffen, ſein Wiſſen und ſeine Sammlungen für die Wiſſenſchaft nutzbar zu machen. Seinen Bemühungen gelang es, ihm eine für wiſſenſchaftliche Muße geeignete Pfarrſtelle zu verſchaffen und das preußiſche Kultusminiſterium für den Plan einer neuen großen Lutherausgabe unter Knaakes Leitung zu intereſſieren. Dafür konnte er aber auch nunmehr manche Frucht der Knaakeſchen Studien in der zweiten Auflage ſeines Luther verwerten.

Aber neben den beiden genannten Gelehrten waren bereits auch ſchon andere in die Arbeit eingetreten. Hier iſt vor allem der Pfarrer Ludwig Enders in Oberrad bei Frankfurt a. M. zu nennen, der 1906 als Konſiſtorialrat in Frankfurt nach ſchwerem Leiden verſtorben iſt. Seit dem Jahre 1862 war dieſer, anfangs wenig beachtet, allmählich in immer umfaſſendere Lutherforſchung hineingeführt worden, indem er zunächſt die Bearbeitung der zweiten Auflage desjenigen Teiles der Erlanger Ausgabe übernahm, welche Luthers Predigten enthält. Bei den erſten fünfzehn Bänden, die er bis 1870 vollendete, war von dem Umfang ſeiner Studien noch wenig zu ſpüren, da es ſich nur um den Neudruck der Haus- und der Kirchenpoſtille Luthers handelte. Als er aber dann 1877 mit dem Druck der „vermiſchten Predigten“ Luthers einſetzte, da trat zutage, daß er über ſehr umfängliche Studien zur Bibliographie verfügte, und es gelang ihm, aus einer wertvollen Wolfenbüttler Handſchrift eine große Zahl bisher unbekannter Predigten an die Öffentlichkeit zu bringen; und nun, im Jubiläumsjahre 1883, ſetzte er wieder neu ein mit der Neubearbeitung der wichtigen Abteilung der Erlanger Ausgabe, welche die reformationshiſtoriſchen und polemiſchen deutſchen Schriften umfaßt. Man konnte erkennen, wie ſeine Vertrautheit mit der Lutherbibliographie immer weiter gewachſen war, und die Einleitungen, die er den Schriften mitgab, bekundeten die Gründlich-

Digitized by Google

keit und Ausgedehntheit ſeiner reformationsgeſchichtlichen Kenntniſſe. Schon im Jahre 1884 erſchien daneben der erſte Band der Abteilung der Erlanger Ausgabe, die in der erſten Auflage ganz unvollſtändig geblieben war, nämlich des Briefwechſels Luthers. Bekanntlich hatte die Erlanger Ausgabe ihre Teilung der Schriften Luthers in deutſche und lateiniſche mit ſeltſamer Ungeſchicklichkeit auch auf die Briefe ausgedehnt und in Band 53 bis 56 zunächſt nur die deutſchen Briefe herausgegeben, und zwar dieſe weſentlich im Anſchluß an de Wette. Es fehlten vollſtändig die lateiniſchen Briefe und alle an ihn gerichteten Schreiben. Nun begann Enders die Lücke auszufüllen mit ſeinem „Briefwechſel Luthers", von dem er in langſamem Fortſchreiten, das aber zum Teil auf Rechnung der Verlagsbuchhandlung kam, zehn und einen halben Band ſelber hat herſtellen können. Den elften habe ich ſelber kürzlich unter Benutzung ſeines handſchriftlichen Nachlaſſes im Druck vollenden können. Freilich abgeſchloſſen iſt das Werk auch jetzt noch nicht; es bricht beim Auguſt 1538 jetzt ab. Ob es, wozu erhebliche Vorarbeiten vorliegen, zur Vollendung kommen wird, das hängt von der Unterſtützung ab, deren der Verleger für die Fortführung bedarf. Enders hat ſich durch dieſe letzte, faſt über ein Vierteljahrhundert ausgedehnte Arbeit einen Ehrenplatz in der Lutherforſchung für alle Zeiten erworben. Nicht allein, daß ſeinem emſigen Forſchen gelungen iſt, die Zahl der bisher bekannten Briefe Luthers und beſonders der an ihn gerichteten um zahlreiche Stücke zu vermehren, er hat auch durch fortgeſetztes Reiſen im Intereſſe ſeiner Arbeit die noch vorhandene handſchriftliche Überlieferung der Briefe in Autographen und alten Abſchriften in einem bisher unbekannten Umfange für die Textgeſtaltung verwenden können. Er hat ſeine Ausgabe aber auch mit einer Fülle von Anmerkungen ausgeſtattet, in denen die Frucht jahrelanger ausgebreitetſter Studien dem Leſer dargereicht wird. Gewiß ſind dieſer Ausgabe gegenüber noch manche Wünſche zu erheben. Man muß beklagen, daß er die deutſchen Briefe Luthers nicht noch einmal zum Abdruck bringen konnte, ſoweit ſie in Band 53—56 ſchon mitgeteilt waren. Der Benutzer iſt alſo genötigt, neben der Endersſchen Ausgabe beſtändig für dieſe Briefe

Digitized by Google

jene anderen Bände oder de Wette zu vergleichen. Zu bedauern iſt auch, daß die Grundſätze der Erlanger Ausgabe in bezug auf Orthographie und Interpunktion zu einer Textgeſtaltung führen, die ſich vom Original doch unnötig weit entfernt. Natürlich fehlt es in der Fülle von Anmerkungen auch nicht hier und da an ſolchen, in denen der Herausgeber irregeht und den Benutzer ſeiner Ausgabe irreführt. Erheblicher ſcheint mir aber ein anderer Punkt, den meines Wiſſens die Kritik bisher nicht beachtet hat. Bei der Benutzung alter Abſchriften der Briefe Luthers, die uns beim Fehlen der Originale letztere erſetzen müſſen, hat Enders unterlaſſen, für die Wertbeurteilung der ihm vorliegenden Handſchriften kritiſche Maßſtäbe zu ſuchen. Ein großer Teil der von ihm benutzten Abſchriften gehört jenen Zeiten nach Luthers Tode an, wo ein Aurifaber und andere geſchäftsmäßig, en masse, Abſchriften ſeiner Briefe anfertigten und damit Geſchäft trieben. Dieſe Arbeiten ſind flüchtig gemacht und immer nur von ſekundärem Werte. Wir beſitzen aber noch für einen erheblichen Teil der Briefe Abſchriften erſter Hand aus dem Kreiſe der Hausgenoſſen, Amanuenſes und Freunde Luthers, Sammlungen ſolcher, denen die Brieforiginale zugänglich waren. Solche Abſchriften ſind noch vorhanden in Jena aus dem Nachlaß Georg Rörers und Michael Stiefels und in Nürnberg aus dem Nachlaß des getreuen Veit Dietrich. Ebenſo wird in Betracht kommen, was Stephan Roth in Zwickau geſammelt und hinterlaſſen hat. Es iſt überraſchend, daß Enders ſowohl an den Jenaer wie an den bezeichneten Nürnberger Sammlungen bei ſeinen ſo weit ausgedehnten Forſchungen vorübergegangen iſt. Soviel ich ſehe, wird bei einem guten Teil der Briefe, deren Text er nicht nach dem Original geben konnte, neue kritiſche Arbeit noch manches für die Herſtellung des urſprünglichen Textes zu leiſten imſtande ſein.

Mit Recht nennt Köſtlin im Vorwort zur zweiten Auflage ſeines „Luther“ unter denen, denen die Lutherforſchung viel zu verdanken habe, Theodor Kolde. Dieſer Marburger, ſpäter Erlanger Kirchenhiſtoriker, hatte ſeine Mitarbeit 1874 begonnen mit einer Studie über den „Kanzler Brück und ſeine Bedeutung für die Entwicklung der Reformation“ (in der „Zeitſchrift für hiſto-

riſche Theologie“), einer Arbeit, die der Verfaſſer ſelber ſpäter in einem wichtigen Teile als einen jugendlichen Fehlgriff beurteilt hat. Wertvoller war die zweite Gabe, ſeine im Jahre 1876 erſchienene Schrift über Luthers Stellung zu Konzil und Kirche bis zum Wormſer Reichstag. Seinen Ruf begründete er dann durch ſeine dritte Arbeit, die vortreffliche Schrift über die deutſche Auguſtinerkongregation, 1879, durch die er zum erſten Male den Orden, dem Luther angehört hat, nach ſeiner inneren Entwicklung wie nach ſeiner Ausbreitung in Deutſchland, nach ſeiner theologiſchen Richtung und ſeinen inneren Kämpfen ins helle Licht der Geſchichte rückte. Er lehrte uns einen Proles und einen Staupitz verſtehen, er brachte Licht in die Konflikte im Innern der deutſchen Kongregation, die Luthers Romreiſe veranlaßten, er machte uns aus den Quellen das Kloſterleben verſtändlich, in dem Luther geſtanden, und beleuchtete Luthers Tätigkeit als Diſtriktsvikar; er zeigte uns die Geſchichte der Auflöſung der größten Zahl der deutſchen Auguſtinerkonvente unter dem Einfluß des Auftretens Luthers. 1881 war eine Schrift über Friedrich den Weiſen gefolgt. Nun hatte auch Kolde als nächſtes wiſſenſchaftliches Ziel ſich die Abfaſſung einer Lutherbiographie geſteckt. Was er zu dieſem Zwecke auf ausgedehnten Reiſen in Bibliotheken und Archiven gefunden, das veröffentlichte er im Jubiläumsjahr unter dem Titel „Analecta Lutherana“, die reichhaltigſte Nachleſe und Ergänzung zu Luthers Briefwechſel, die wir ſeit Burkhardt erhalten haben. Wenn ſich ſein Abdruck handſchriftlicher Texte bei der Nachprüfung nicht immer als zuverläſſig erwies, ſo muß ihm zugute gerechnet werden, daß ein großer Teil ſeiner Abſchriften urſprünglich gar nicht unter dem Geſichtspunkte der Veröffentlichung in dieſer Geſtalt gemacht war, ſondern nur den Wert von Notizen für ſeine Biographie hatte haben ſollen. Ich bin ihm perſönlich für ſeine Analecta zu beſonderem Danke verpflichtet, inſofern ich durch ſeine Vorarbeit auf die im Zerbſter Archiv ruhenden Reformatorenbriefe aufmerkſam wurde. Nur durch dieſe Spur wurde es mir möglich, die Briefe des Juſtus Jonas, mit deren Sammlung ich begonnen hatte, in einer ſolchen Anzahl zuſammenzubringen, daß ich ſie in zwei Bänden 1884 und 1885 der Öffent-

Digitized by Google

lichkeit übergeben konnte. Noch 1883 vollendete Kolde den erſten Band ſeiner Lutherbiographie — er erſchien mit der Jahreszahl 1884 — und 1889 vollendete er dies Werk, mit einem zweiten Bande. Seine Biographie unterſcheidet ſich erheblich nach ihrer ganzen Anlage von der Köſtlinſchen; ſie verzichtet auf jene Vollſtändigkeit, die Köſtlin angeſtrebt hatte, und vermag daher die bedeutenden Erſcheinungen und Entwicklungspunkte in Luthers Lebensgange viel kräftiger herauszuarbeiten. Kolde arbeitete ferner mit genauer Kenntnis der ganzen reformatoriſchen Bewegung und auch der politiſchen Geſchichte der Zeit und konnte dieſe Kenntnis als Einſchlag in ſeine Darſtellung des Lebens Luthers viel kräftiger verwerten als jener getan. Auch ſeine Sprache iſt lebhafter, und in den dem zweiten Bande beigefügten reichen Anmerkungen gibt er von dem Umfang ſeiner ſelbſtändigen Forſchungen Rechenſchaft und vermehrt auch die für Luthers Leben und für die Zeitgeſchichte in Betracht kommende Literatur nicht unerheblich über Köſtlin hinaus. Er iſt ſeitdem der reformationsgeſchichtlichen Forſchung treu geblieben und hat die von ihm begründeten „Beiträge zur Bayeriſchen Kirchengeſchichte“ überwiegend dieſer Forſchnng dienſtbar gemacht. Aus den zahlreichen Aufſätzen, die er ſelbſt zu dieſen Beiträgen beigeſteuert hat, hebe ich, als ſpeziell der Lutherforſchung dienend, ſeine Forſchungen über Speratus und Poliander (1900) ſowie über Arſacius Seehofer und Argula von Grumbach (1905) hervor; ferner aus ſeinen übrigen Arbeiten ſeine wertvollen Unterſuchungen über Luthers „Schmalkaldiſche Artikel“ ſowie zur Vorgeſchichte des Augsburger Reichstages und zur Geſchichte des Augsburgiſchen Bekenntniſſes [1]). Eine Fülle von Einzelunterſuchungen hat er in den Beſprechungen niedergelegt, die er jedem neu erſchienenen Bande der Weimarer Lutherausgabe in den „Göttingiſchen gelehrten Anzeigen“ widmete.

In Köſtlins Vorwort war nicht beſonders des Mannes Erwähnung getan, der neben Kolde unter unſeren deutſchen Kirchen-

1) Ich nenne nur: „Der Tag von Schleiz und die Entſtehung der Schwabacher Artikel“ in „Beiträge zur Ref.-Geſch.“ (Feſtſchrift für Köſtlin), 1896, und „Die älteſte Redaktion der Augsburger Konfeſſion“ 1906 und ſeine zahlreichen Beiträge zur proteſt. Real-Enzyklopädie, 2. u. 3. Auflage.

Digitized by Google

hiſtorikern ſpeziell als Forſcher auf dem Gebiet der Reformations-geſchichte Hervorhebung verdient: Theodor Brieger, denn es waren damals zwar ſchon ſeine bedeutſamen Forſchungen über Contarini erſchienen, aber zur Lutherforſchung hatte er damals erſt an einem Nebenpunkte mit einer ſcharfſinnigen Unterſuchung eingeſetzt mit ſeiner kleinen Schrift „Die angebliche Marburger Kirchenordnung von 1527 und Luthers erſter katechetiſcher Unterricht vom Abendmahl“ 1881. Aber nun erſchienen 1883 ſeine neuen Mitteilungen über Luther in Worms und 1884 ſeine vortreffliche Ausgabe der Depeſchen Aleanders vom Jahre 1521 und erwieſen ihn als einen Gelehrten, der über das volle Rüſtzeug hiſtoriſch-kritiſcher Schulung verfügt, und als einen Forſcher von ſeltener Sorgfalt und Zuverläſſigkeit.

So war die Lutherforſchung von verſchiedenen Seiten her auch durch jüngere Kräfte energiſch in Angriff genommen. Der Kampf, den von katholiſcher Seite her Johannes Janſſen der evangeliſchen Wiſſenſchaft aufgenötigt hatte und der in der katholiſchen Literatur des Jahres 1883 durch zahlreiche Streitſchriften feinerer und gröberer Art bis zu den ordinärſten Pamphleten hinunter die Gemüter erregte, lenkte das Intereſſe in einem bisher ganz unbekannten Maße der Lutherforſchung zu. Dieſe fand zunächſt einen Sammelpunkt an dem großen Unternehmen der Weimarer Lutherausgabe, deren erſte zwei Bände zwar Knaake ſelbſt in raſcher Folge erſcheinen ließ, bei der ſich aber von Jahr zu Jahr mehr die Notwendigkeit herausſtellte, andere Kräfte zur Fortführung des Werkes mit heranzuziehen. Es wurde allmählich durch den Leiter, P. Pietſch, eine ſtattliche Zahl von Mitarbeitern geworben, die an dieſem Werke vorübergehend oder dauernd beteiligt worden ſind. Freilich machte man auch je länger je mehr die Wahrnehmung, daß die großen bibliographiſchen Vorarbeiten, die Knaake ſelbſt mit jahrelangem Sammelfleiß zuſammengeſtellt hatte, doch nicht ausreichten, daß es einem einzelnen auch bei der intenſivſten Arbeit nicht möglich geweſen war, die Fülle des noch vorhandenen Materials zu überſchauen. Niemand ahnte im Jahre 1883, wieviel noch ungehobene handſchriftliche Schätze, zum Teil Schätze allererſten Ranges, in Bibliotheken verborgen lagen. Erſt

Digitized by Google

im Verlauf der Arbeit wurden zum Teil durch, man darf ſagen, zufällige glückliche Funde, die einzelne machten, zum Teil infolge ſyſtematiſcher Umfragen bei den deutſchen Bibliotheken und Archiven dieſe unbekannten Stücke ans Licht gebracht.

Wenn unſer Rückblick mit dem zuletzt Bemerkten vor die Frage geführt iſt, was uns die letzten fünfundzwanzig Jahre an Lutherfunden gebracht haben, ſo muß des Mannes vor allem gedacht werden, der mit ſeltenem Finderglück eine Fülle neuen Materials uns hat bekannt werden laſſen wie keiner vor ihm. Es iſt das Georg Buchwald, erſt Oberlehrer, dann Pfarrer in Zwickau, jetzt Pfarrer in Leipzig. Er hat zuerſt die reichen Handſchriftenbeſtände der Zwickauer Ratsſchulbibliothek [1]) ſyſtematiſch im Intereſſe der Lutherforſchung durchmuſtert und die Nachſchriften von Vorleſungen und Predigten ans Licht gezogen, die dort aus dem Nachlaß des Ratsſchreibers Stephan Roth und des Predigers Andreas Poach aufbewahrt ſind. Er hat uns von dort auch wichtige Ergänzungen zu Luthers theologiſcher Arbeit aus der Zeit vor 1517 gebracht, indem er in den Bücherbeſtänden der Bibliothek verſchiedene Drucke aus Luthers eigenem Beſitz entdeckte, die Randbemerkungen von ſeiner Hand aufzeigen, aus denen ſich mancher Einblick in ſein Studium gewinnen läßt. Es fanden ſich ſolche Randbemerkungen zu Schriften Auguſtins (1503), zu den Sentenzen des Lombarden (1510—1511), zu Taulers Predigten (etwa 1516) und zu Anſelm und Tritheim (etwa 1513—1516).

---

1) Vgl. ſeine kleine Schrift: „Die Lutherfunde der neueren Zeit", Zwickau 1886. Nach Buchwald hat dann beſonders Otto Clemen unermüdlich in zahlreichen kleinen Unterſuchungen, die von den reichen gedruckten und handſchriftlichen Schätzen dieſer Bibliothek ihren Ausgang nahmen, dann aber auch auf andere Bibliotheken und Archive ſich ausdehnten, Biographiſches und Bibliographiſches zu Luther und dem Kreiſe um ihn erforſcht. Es wäre zu wünſchen, daß der Verf. ein Regiſter ſeiner in den verſchiedenſten Zeitſchriften verſtreuten gelehrten Artikel veröffentlichte; es iſt kaum noch möglich, die Fülle dieſer meiſt kleinen Arbeiten zu überſchauen. Nur ein kleiner Teil von ihnen iſt in ſeinen drei Heften „Beiträge zur Reformationsgeſchichte", Berlin 1900 f., vereinigt. Das Gebiet der Lutherforſchung betrat er 1896 in ſeinem „Joh. Pupper von Goch", in dem er Luthers Epistola gratulatoria als Begleitwort zu einer Ausgabe der Schriften jenes wieder ans Licht zog.

Digitized by Google

Waren die Zwickauer Funde Buchwalds ſchon ſehr erheblich, ſo werden ſie an Wert doch noch von dem weit übertroffen, was ihm in der Jenaer Univerſitätsbibliothek zu finden glückte. Hier ſtieß er auf eine Reihe von Bänden mit handſchriftlichen Sammlungen, die in der Hauptſache aus dem Nachlaß Georg Rörers ſtammen, zum Teil Luthers Freunde und ehemaligem Ordensbruder Michael Stiefel angehört haben. Hier fanden ſich außer großen Sammlungen von Briefen und Tiſchreden die Nachſchriften von Predigten und Vorleſungen, auch die wichtigen Protokolle von den Arbeiten zur Reviſion der Bibelüberſetzung. Aber auch andere haben durch wichtige Funde an den verſchiedenſten Orten dieſe neuen Materialien erheblich vermehrt. Ich nenne Tſchackert, der in Königsberg einen Band aus dem Nachlaß Polianders genauer unterſuchte und Nachſchriften Lutherſcher Predigten aus den Jahren 1519—1521, zum Teil Nachſchriften oder Auszüge, die Melanchthon ſelbſt von ſolchen Predigten angefertigt hatte, ans Licht brachte. Vor allem aber ſind die Funde zu nennen, die uns die Vorleſungen Luthers vor 1517 und damit die wichtigſten Materialien zur Erforſchung ſeiner theologiſchen Entwickelung aus der Verborgenheit hervorzogen. Paul Pietſch, Nikolaus Müller, Denifle und Johannes Ficker ſind als die Gelehrten zu nennen, die an verſchiedenen Orten derartige Funde gemacht haben, wobei nur zu bedauern iſt, daß von dieſen umfänglichen Schätzen bisher erſt Bruchſtücke veröffentlicht worden ſind, und daß, zum Teil infolge unglückſeliger Umſtände, auf die ich hier nicht näher eingehen möchte, wir noch immer auf die Herausgabe des vollſtändigen Materials warten müſſen. Welch ein neues Gebiet für die Lutherforſchung wird aufgeſchloſſen ſein, wenn uns ſtatt der Bruchſtücke, die bis jetzt nur veröffentlicht ſind, die vollſtändige älteſte Vorleſung zum Römerbrief und ebenſo die zum Galater- und zum Hebräerbrief zugänglich geworden ſein werden! Welches Licht für das Verſtändnis des Durchbruchs der neuen Gedanken bei Luther aus der Vorleſung zum Römerbrief zu gewinnen iſt, das hat uns bereits Loofs in der vierten Auflage ſeiner Dogmengeſchichte nachgewieſen. In bezug auf die Predigten Luthers ſtehen wir jetzt, beſonders auf Grund der Buchwaldſchen Funde,

Digitized by Google

einer faſt erdrückenden Fülle von Material gegenüber. In einer ganzen Reihe von Bänden der Weimarer Ausgabe hat uns Buchwald bereits ganze Jahrgänge ſolcher Predigten mitgeteilt und außerdem in beſonderen Schriften uns 1884 die von Luther 1530 auf der Koburg gehaltenen Predigten und in zwei unvollendet gebliebenen Halbbänden 1884 f. ſolche aus den Jahren 1528, 1529 und 1537 mitgeteilt, dann 1888 elf Predigten von 1539 und endlich 1905 aus einer Heidelberger Handſchrift in Aurifaberſcher Bearbeitung die Jahrgänge 1537—1540. Freilich bilden die eigentlichen Nachſchriften dieſer Predigten mit ihrem Gemiſch von lateiniſcher und deutſcher Sprache, ihren Abkürzungen und Andeutungen eine nicht gerade angenehme Lektüre. Man wird auch unbedenklich zugeben können, daß der Verluſt nicht groß wäre, wenn manche dieſer Nachſchriften untergegangen wären; aber gegenüber den Bearbeitungen ſeiner Predigten durch die Hand eines ſeiner Schüler, mit denen wir es meiſt bei den früher im Druck erſchienenen zu tun haben, iſt es doch von hohem Werte, durch dieſe Nachſchriften möglichſt nahe an das wirklich von Luther geſprochene Wort herankommen zu können, und die Unmittelbarkeit dieſer Predigten gewährt auch manche lehrreiche Ausbeute in Bezug auf Zeitgeſchichtliches und auch perſönliche Erinnerungen Luthers. So iſt, um nur eines zu erwähnen, erſt jüngſt durch eine Bemerkung in einer ſolchen Predigthandſchrift an den Tag gekommen, was den Biographen bisher unbekannt war, daß Luther einmal in Köln geweſen iſt. Er erwähnt die heiligen drei Könige und fügt hinzu, daß er ihre Gebeine ſelber in Köln geſehen habe [1]). Und da auch, wie ich von Koffmane erfahre, in den Protokollen der Bibelreviſion ſich eine Bemerkung Luthers über ſeine Anweſenheit in Köln befindet, ſo iſt an der Richtigkeit der Angabe in jener Predigtnachſchrift nicht zu zweifeln. Wir erkennen nun, daß auch ſeine aus einer Tiſchrede ſchon bekannte Beſchreibung des Kölner Domes [2]) auf eigener Beobachtung beruhte, und auch eine Bemerkung, die er einmal in einem Briefe über die Größe der Stadt Köln macht [3]), gewinnt nun erhöhtes

1) Weimarer Ausgabe 34, 22; vgl. ebd. 93.

2) In Lauterbachs Tagebuch S. 43. 3) de Wette 6, 221.

Intereſſe. Mir ſcheint in ſeinem Leben die einzige Gelegenheit, wo er in Köln geweſen ſein kann, jenes Auguſtinerkapitel geweſen zu ſein, das zu Pfingſten 1512 dorthin berufen worden war zur Beendigung des Streites des Staupitz mit der deutſchen Kongregation. Die Vermutung liegt nahe, daß Luther dorthin beordert wurde, eben weil er in Sachen jenes Konfliktes nach Rom geſendet worden war. Damit würde aber zugleich für die Entſcheidung der Streitfrage, in welchem Jahre jene Romreiſe ſtattgefunden, ein neues Indizium gefunden ſein, das für den Anſatz dieſer Reiſe auf den Winter 1511 auf 1512 ſpräche.

Wie für die Predigten, ſo liegt jetzt auch für die Vorleſungen Luthers reiches neues Material vor. Es würde zu weit führen, den Zuwachs, den in dieſer Beziehung die Weimarer Lutherausgabe auf Grund neuer Funde teils ſchon gebracht hat, teils weiter bringen wird, im einzelnen aufzuführen. Auch hier handelt es ſich nicht nur darum, daß wir ein viel vollſtändigeres Bild als früher von ſeiner akademiſchen Tätigkeit erhalten, ſondern daß wir auch in den Stand geſetzt ſind, das, was er ſeinen Zuhörern in die Feder diktierte, mit der Überarbeitung zu vergleichen, in der einzelne ſeiner Schüler dieſe Vorleſungen, teils noch bei ſeinen Lebzeiten, teils bald nach ſeinem Tode herausgegeben haben.

Ein faſt noch ganz unbekanntes Gebiet ſeiner Tätigkeit waren bisher die Disputationen geweſen, die er als akademiſcher Lehrer in Wittenberg veranſtaltete. Wir kannten zwar die Theſen, die er für dieſe Disputationen aufſetzte, kannten aber von dem Verlauf derſelben bisher nur ein Bruchſtück, das einſt Valentin Löſcher mitgeteilt hatte, und die vollſtändige Nachſchrift einer einzelnen Disputation aus dem Jahre 1544, die Mollenhauer 1880 aus einer Dorpater Handſchrift herausgegeben hatte. Wir danken es Paul Drews, daß er auf Grund mühſamer Forſchungen in Münchner und in Wolfenbüttler Handſchriften auch für dieſe Materie umfängliches neues Material entdeckte, ſo daß er in einem ſtattlichen Bande 1895 uns die Nachſchriften von vierundzwanzig Disputationen aus den Jahren 1535—1545 vorlegen konnte, zum Teil in doppelter Rezenſion, darunter ſo wichtige wie die Disputationen gegen Agricola und ſeinen Antinomismus.

Digitized by Google

Beſondere Erwähnung verdienen die neuen Entdeckungen zur Geſchichte des Großen und Kleinen Katechismus. Hier verdanken wir zunächſt Georg Buchwald die Entdeckung und Herausgabe dreier Predigtzyklen, mit denen ſich Luther 1528 auf die Bearbeitung des Großen Katechismus vorbereitet hat. Dreimal hatte er ſelbſt der Wittenberger Gemeinde im Mai, September und November 1528 den Katechismusſtoff in Predigten vorgetrageu. Es iſt intereſſant zu ſehen, wie der Inhalt dieſer Predigten im Großen Katechismus Verwertung gefunden hat, und zugleich zu erkennen, wie ernſt es Luther mit der Rüſtung auf dieſe Arbeit genommen hat. Sodann veröffentlichte Buchwald Wittenberger Briefe vom Jahre 1529, die für den Kleinen Katechismus überraſchende neue Erkenntniſſe boten. Hier war nämlich zu erſehen, daß Luther dieſen nicht zunächſt als Buch, ſondern ſeine einzelnen Stücke nacheinander als Tafeldrucke auf einzelnen Bogen herausgegeben hatte. Dieſe Entdeckung hat eine doppelte Beſtätigung gefunden, einmal darin, daß Rietſchel auf der Leipziger Univerſitätsbibliothek einen ſolchen Tafeldruck von 1529, freilich nicht vom hochdeutſchen Texte, ſondern von einer Übertragung ins Niederdeutſche entdeckte, und anderſeits, daß D. Albrecht in einer Handſchrift der Jenaer Bibliothek auf eine Abſchrift des Kleinen Katechismus ſtieß, die offenbar nicht von einer Druckausgabe des Katechismus genommen iſt, ſondern von jenen Tafeln ſtammen muß. Dieſe neuen Aufſchlüſſe erklären uns manche Rätſel, die uns bisher, namentlich durch die älteſten plattdeutſchen Drucke des Katechismus, aufgegeben waren und bisher der Löſung harrten. In dieſem Zuſammenhange ſei zugleich erwähnt, daß nun auch die Geſchichte der Drucke des Kleinen Katechismus bei Luthers Lebzeiten und der in ihnen vorliegenden Abänderungen ſchon durch die unermüdlichen Studien von Knoke in Göttingen, beſonders aber durch die vorzüglichen Unterſuchungen von D. Albrecht ſo weit aufgeklärt worden iſt, als es das erreichbare Material zur Zeit überhaupt ermöglicht [1]).

1) Vgl. Karl Knoke, Dr. Martin Luthers Kleiner Katechismus nach den älteſten Ausgaben, Halle 1904; O. Albrecht, Fakſimile-Neudruck des Kleinen Katechismus, Wittenberg 1536, Halle 1905; derſ., Luthers Kleiner

Digitized by Google

Für die Lieder Luthers iſt zwar der Zuwachs an neuen Funden nicht ſo erheblich, doch ſind auch hier einzelne verſchollene älteſte Geſangbücher wieder ans Licht gekommen und Albrecht iſt es gelungen, für einzelne Lieder ein ſicher beglaubigtes, etwas früheres Datum zu ermitteln, als bisher bekannt geweſen, und für das Lied „All Ehr und Lob ſoll Gottes ſein" Luthers Verfaſſerſchaft wenigſtens ſehr wahrſcheinlich gemacht zu haben [1]). Umſomehr aber iſt das öffentliche Intereſſe der Liederforſchung wieder zugewendet worden durch die Verſuche einzelner Hymnologen, Luthers Lieder teils aus äußeren Gründen, teils auf Grund innerer Merkmale in viel frühere Zeit zu ſetzen, als gemeinhin angenommen wurde. Um „Ein feſte Burg iſt unſer Gott" iſt eine ganze Literatur entſtanden, in der von dem beglaubigten Jahre des erſten Druckes 1529 rückwärts ſchreitend, von den Jahren 1528 oder 1527, bei denen vor fünfundzwanzig Jahren die Forſchung Halt machte, vereinzelt für 1525, dann aber im vollen Chorus wieder für 1521 (Wormſer Reichstag — reſpektive Luthers Reiſe dorthin) plädiert wurde. Mit äußeren Zeugniſſen für das Jahr 1521 hat beſonders Profeſſor Größler in Eisleben dieſe Theſe verfochten [2]), ein ſtarkes Aufgebot innerer Gründe hat

Katechismus nach der Wittenberger Ausgabe vom Jahre 1540, Erfurt 1904 (Jahrb. der Königl. Akademie, Erfurt, N. F. XXX); ferner desſelben Abhandlungen im „Archiv f. Ref.-Geſch." und in „Studien und Kritiken". Es liegen jetzt in Neudrucken vor: der niederdeutſche von 1529 durch Mönckeberg 1868; ein Erfurter und der Marburger Nachdruck von 1529 durch Th. Harnack 1856; desgl. Wittenberg 1529 (2. Buchausgabe) durch Harnack; der andere Erfurter Nachdruck 1529 durch L. Hartung; Wittenberg 1531 durch Th. Schneider 1853; Wittenberg 1535 durch Knoke 1903; Wittenberg 1536 durch Albrecht 1905; Wittenberg 1537 durch E. Göpfert 1889; Wittenberg 1539 durch Harnack; Wittenberg 1540 durch Albrecht 1904; Wittenberg 1542 durch Calinich 1882.

1) O. Albrecht in „Neue Mitteilungen des thüring.-ſächſ. Geſchichtsvereins" 19, 601 ff.; „Studien und Kritiken" 1898, 486 ff., „Monatsſchrift f. Gottesdienſt und kirchl. Kunſt" 8, 139 ff.

2) „Mansfelder Blätter" 1903, 113 ff.; „Zeitſchrift des Vereins für Kirchengeſch. der Provinz Sachſen" 1904, S. 129 ff.; 1905, 259 ff.; dagegen Tſchackert in „Neue kirchl. Zeitſchr. 1903, 747 ff.; 1904, 246 ff.; „Theol. Lit.-Blatt" 1905, 17 ff., 239 f.

Digitized by Google

Friedrich Spitta hinzugefügt, der ſeine Methode auf ſämtliche Lieder Luthers ausdehnte mit dem überraſchenden Ergebnis, daß wir auch ſchon aus der Studentenzeit, aus den inneren Kämpfen ſeines Mönchslebens und aus den erſten Jahren ſeiner reformatoriſchen Tätigkeit Lieder beſitzen ſollen. Nach dieſer Annahme läge die Blütezeit der Lutherſchen Liederdichtung in der Zeit vor ſeinem Entſchluß, für die Gemeinde und deren Gottesdienſt Lieder zu dichten, und Luther hätte dann ſehr allmählich ſich entſchloſſen Lieder, die er ſchon jahrelang beſaß, nach und nach aus ſeinem Schreibtiſch hervorzuholen und, jetzt zum Teil überarbeitet, der Gemeinde zu übergeben. Spittas glänzende Darſtellung hat es vermocht, den luftigen Gebilden ſeiner Vermutungen und Kombinationen ſo viel Leben zu geben, daß der größte Teil der öffentlichen Kritik ihm bewundernd zugefallen iſt [1]. Nur eine Minorität von Gelehrten ſteht bisher ſeinem Beweisverfahren kopfſchüttelnd und ablehnend gegenüber und vermag ihm auf dem ſchwankenden Boden ſolcher Möglichkeiten nicht Folge zu leiſten [2].

---

1) „Monatsſchrift f. Gottesdienſt u. kirchl. Kunſt“ 1905, Mai und Juniheft; dann die große Schrift „Ein feſte Burg iſt unſer Gott“, Göttingen 1905; darauf gegen ſeine Kritiker in der „Monatsſchrift“ 1906, Juli u. ff. „Studien zu Luthers Liedern“. Zuſtimmung hat er u. a. bei Albert Leitzmann, M. Luthers geiſtliche Lieder, Bonn 1907, gefunden; zahlreiche andere zuſtimmende Äußerungen ſind regiſtiert „Monatsſchrift“ 1906, 218.

2) P. Drews in „Göttingiſche gelehrte Anzeigen“ 1906, 257ff.; W. Köhler in „Literariſches Zentralblatt“ 1906, Nr. 12 u. in „Theol. Jahresbericht“, 1905, 596; 1906, 570f.; G. Kawerau in „Deutſch-evang. Blätter“ 1906, 314ff.; Tſchackert in „Neue kirchl. Zeitſchr.“ 18, 790ff.; zuletzt der Rezenſent (J. Luther?) in „Archiv für Ref.-Geſch.“ 5, 92f.. Die leider beſonders gegen Drews recht animos gehaltene Entgegnung Spittas gegen ſeine Kritiker hat, ſo viel ich ſehe, keinen von dieſen überzeugt. Wenn er mir beſonders auch die Unwahrſcheinlichkeit vorgerückt hat, daß jemand erſt als Vierzigjähriger einer bisher bei ihm ſchlummernden dichteriſchen Gabe ſich bewußt werden ſollte, ſo muß ich darauf erwidern, daß mir doch in meiner Bekanntſchaft zwei Perſonen vorgekommen ſind, von denen der eine erſt als Familienvater bei ſpeziellem Anlaß eines Familienfeſtes ſeine ihm bisher völlig verborgen gebliebene Gabe entdeckte und fortan ſie pflegte, ein anderer erſt als Vierzigjähriger unter ſtarken Gemütsbewegungen den Drang, in Verſen zu ſchreiben, verſpürte.

Digitized by Google

In bezug auf andere Schriften Luthers ſei nur kurz erwähnt, daß für etliche unter ihnen die einſt in die Druckerei gewanderte Originalhandſchrift Luthers wieder aufgefunden iſt [1]) und daß durch deren genaue Veröffentlichung für die Beurteilung der Frage, inwieweit die Wittenberger Drucke Luthers Sprache und Orthographie genau wiedergeben, eine ſichere Unterlage gewonnen iſt. Die letzte Streitſchrift Luthers gegen die Theologen in Löwen, die unvollendet blieb, iſt im Entwurf wieder aufgefunden [2]). Für andere Arbeiten Luthers [3]), die ſchon längſt bekannt waren, gelang es, aus der Zeitgeſchichte den Anlaß zu ermitteln, dem ſie die Entſtehung verdankten, und frühere irrige Kombinationen zu beſeitigen. Für einzelne Schriften glückte es, ſeine handſchriftlichen Entwürfe und Vorarbeiten aufzufinden [4]). Für Luthers Bibelüberſetzung iſt jetzt ſein Originalmanuſkript zu umfänglichen Teilen des Alten Teſtamentes an die Öffentlichkeit gebracht mit allen Korrekturen, die er ſelbſt bei dieſer Arbeit an ſeiner Handſchrift vorgenommen hat [5]), und die bereits erwähnten Reviſionsprotokolle gewähren auch für die ſpätere Geſtaltung des Textes dieſer Überſetzung und über die Erwägungen, die zu Abänderungen führten, lehrreichen Aufſchluß [6]). Daß zu den **Briefen** Luthers nach den Forſchungen

1) Z. B. Luthers Handſchrift ſeiner Auslegung von Pſ. 109 (110) Weim. Ausg. 9, 180 ff.; des „Sermons von den guten Werken“ ebd. 9, 229 ff.; von „Ein Urteil der Theologen zu Paris“ ebd. 9, 716 ff.; ein Teil der Handſchrift von „Wider den falſch genannten geiſtlichen Stand“ ebd. Bd. X, 2, 121 ff.; von dem „Brief an die Chriſten im Niederland“ ebd. 12, 77 ff.

2) G. Buchwald, Luthers letzte Streitſchrift. Leipzig 1893.

3) Z. B. für die Schrift „An die Herren deutſchen Ordens“ (Weim. Ausg. 12, 228 ff.) und für die Theſen „De digamia episcoporum“ (vgl. Kawerau, De digamia episcoporum, Kiel 1889, und in „Beiträge zur bayeriſchen Kirchengeſch.“ 1904, 119 ff.).

4) Freitag, Über die Entwürfe Luthers zu den Schriften „Von der Winkelmeſſe und Pfaffenweihe“ 1533, „Warnung an ſeine lieben Deutſchen“ 1531 uſw. in Koffmane, Die handſchriftliche Überlieferung von Werken D. M. Luthers I (Liegnitz 1907), S. 1 ff.

5) Weim. Ausg. Deutſche Bibel I, 1 ff. (Thiele u. Pietſch).

6) Zur Orientierung dient einſtweilen Reichert, Die Wittenberger Bibelreviſionskommiſſionen von 1531 bis 1541 in Koffmane, Die handſchriftliche Überlieferung uſw., S. 97 ff. Wieviel für die Erforſchung der hand-

Digitized by Google

von Seidemann, Burkhardt und Kolde nicht gerade viel mehr auf unſeren Bibliotheken und in den Archiven zu finden ſein würde, war ja gewiß; gleichwohl hat nicht nur Enders das Briefmaterial noch um manche Nummer vermehrt, z. B. noch um fünf Stücke aus der Korreſpondenz zwiſchen Luther und Eck [1]), ſondern auch andere haben uns faſt Jahr für Jahr noch irgend welche neuen Funde mitteilen können, zuletzt noch einmal Burkhardt, der auf Grund fortgeſetzter Forſchungen im Weimarer Archiv noch die reiche Nachleſe von 30 Nummern uns geſchenkt hat [2]). Gelegentlich ſchwand freilich die Freude an neuen Funden bald wieder dahin, da ſich erwies, daß der Name Luthers in einer alten Handſchrift mehreren Briefſtücken zu Unrecht beigeſchrieben war [3]). Sehr erheblich iſt, was in dieſen Jahren die Tiſchredenforſchung ans Licht gezogen hat. Seidemann hatte, wie erwähnt, in dem Lauterbachſchen Tagebuch von 1538 zum erſten Male Tiſchreden in ihrer nahezu urſprünglichen Geſtalt uns vorgelegt [4]). Nun

ſchriftlichen Überlieferung in neueſter Zeit, beſonders auf Grundlage der Funde in Zwickau und Jena geſchehen iſt, und welche Aufgaben für weitere Forſchung und Unterſuchungen damit geſtellt ſind, zeigt Koſſmane a. a. O. S. III ff.

1) Enders, Briefwechſel Luthers 5, 1 ff.

2) „Archiv für Reformationsgeſchichte“ IV, 184 ff. — Nach einem Überſchlag, den ich zu dieſem Zweck raſch gemacht habe, ſind es — abgeſehen von dem in Enders' Briefwechſel und jüngſt durch Burkhardt zuerſt veröffentlichten Stücken — gegen 90 Briefe, die ſeit 1883 bekannt geworden ſind. Dazu finden ſich noch immer wieder früher ſchon einmal gedruckte, aber unbeachtet gebliebene und in Vergeſſenheit geratene Stücke. Und zu hoffen iſt, daß namentlich aus den Archiven der Städte, ſpeziell der ſüddeutſchen Reichsſtädte, noch manche Briefe zum Vorſchein kommen werden.

3) Vgl. Kolde und Flemming in „Beiträge zu Bayeriſchen KG.“ VIII, 114 ff. und dagegen Haußleiter ebd. S. 183 ff. (es handelte ſich angeblich um zwei neue Briefe Luthers an U. Rhegius und einen Brief dieſes an Luther).

4) Koſſmane iſt natürlich im Rechte, wenn er betont (a. a. O. S. XVIII), daß wir auch hier noch nicht „zu den wirklichen Quellen“ vorgedrungen ſeien, nämlich zu den Zetteln, auf denen die jüngeren Tiſchgenoſſen die Geſpräche bei Tiſch auffingen. Was wir finden können, ſind nur die Umſchriften von dieſen Zetteln zu tagebuchartigen Aufzeichnungen. Daß die Schreiber dieſer dabei zugleich gelegentlich einen Brief aus denſelben Tagen, deſſen ſie in Luthers Hauſe habhaft wurden, oder eine Buchinſchrift von Luthers Hand,

Digitized by Google

folgte Wrempelmeyer, der in einer Handſchrift in Zellerfeld die Sammlung des Freundes und Hausgenoſſen Luthers Conrad Cordatus auffand und dieſe veröffentlichte. Derſelbe hat auch noch neuerdings aus einer zweiten auf Cordatus zurückgehenden Handſchrift (auf der Berliner Königlichen Bibliothek) wenigſtens eine Anzahl Abſchnitte veröffentlicht [1]. Dann brachte Preger aus einer Münchener Handſchrift die Aufzeichnungen des Johann Schlaginhauſen ans Licht; Georg Loeſche edierte eine Nürnberger Handſchrift, die auf Luthers Freund Johann Matheſius, freilich nur abgeleiteter Weiſe, zurückgeht, und Ernſt Kroker fand in der Leipziger Stadtbibliothek eine umfängliche Sammlung wieder auf, die unmittelbarer, als die von Loeſche herausgegebene, uns die Sammlungen des Matheſius aufbewahrt hat. Andere berichteten über weitere Tiſchredenhandſchriften in Breslau, in Dorpat uſw., und beſonders gebührt Wilhelm Meyer in Göttingen das Verdienſt, durch ſeine ſcharfſinnigen Unterſuchungen an verſchiedenen Handſchriften die Tätigkeit aufgehellt zu haben, die Lauterbach an der Ordnung und Gruppierung der von ihm angeſammelten Tiſchreden zu verſchiedenen Malen ausgeübt hat. Und da wir nun auch wiſſen, wo noch andere Aufzeichnungen erſter Hand zu finden ſind und ein großer Teil von dieſen in Seidemanns ſorgfältigen Abſchriften ſchon zur Benutzung vorliegt, ſo iſt dieſes Stück der Lutherforſchung bald an den Punkt gelangt, daß eine kritiſche Ausgabe des reichen Materials in ſeiner urſprünglichen Faſſung möglich wird.

---

die ſie ſchleunigſt kopierten, in ihre Tiſchredenhefte mit aufnahmen, ja wohl auch Äußerungen Luthers in Predigten und Vorleſungen, die ſie beſucht hatten, einmengten, ſtört ja den Charakter dieſer Sammlungen als Tiſchreden ſchädigt aber ihren Wert als Tagebücher aus Luthers Hauſe nicht. Die Verwirrung beginnt doch erſt da, als einzelne ſolche Sammlungen nach ſachlichen Geſichtspunkten umarbeiteten und dabei Worte aus den verſchiedenſten Jahren in neue Verbindungen brachten und dann weiter die überlieferten Worte überarbeiteten, breiter ausführten u. dgl. Uns kommt es darauf an, Authentiſches und möglichſt genau Datierbares zu gewinnen. Den Dienſt leiſten uns aber ſchon manche der Sammlungen, die wir jetzt kennen.

1) In einer Feſtſchrift des Kgl. Gymnaſiums in Clausthal 1905, S. 39 bis 86.

Im Rückblick auf das, was für Luthers Schriften, ſeinen geſamten literariſchen Nachlaß, in dieſen fünfundzwanzig Jahren geſchehen iſt, ſei ſchließlich noch erwähnt, daß uns dieſe Jahre außer der Weimarer Ausgabe noch zwei andere Lutherausgaben gebracht haben. Die eine iſt bei uns faſt unbekannt. Die deutſchen Lutheraner Nordamerikas, die Miſſourier voran, empfanden das Bedürfnis nach einer vollſtändigen Lutherausgabe, die freilich mit Rückſicht auf ihre Paſtoren alle lateiniſchen Schriften in deutſcher Überſetzung geben ſollte. Sie kamen daher auf die praktiſche Idee, einen Neudruck der alten Walchſchen Ausgabe zu veranſtalten, merkten aber ſehr bald, daß ein bloßer Abdruck doch nicht mehr möglich war, und haben daher mit anerkennenswerter und dabei ſchnell geförderter Arbeit die neuen Funde und Ergebniſſe der deutſchen Lutherforſchung hineinzuarbeiten verſucht. So ſpiegelt denn beſonders ihre Ausgabe der Tiſchreden und der Briefe Luthers die Fortſchritte wieder, die inzwiſchen in Deutſchland gemacht waren, und vermittelt den Theologen Amerikas ein gut Stück dieſer Forſchung. Auch haben ſie zum Teil weit beſſere Überſetzungen der lateiniſchen Texte gegeben, als bei Walch zu finden ſind [1]. Je mehr ſie aber auf unſerer Arbeit, ſpeziell in den Briefen auf der Arbeit von Enders, fußen und ungeniert das gelehrte Material ſeiner Anmerkungen ausſchreiben, um ſo kleinlicher nimmt es ſich aus, wenn ſie gewiſſenhaft in Anmerkungen notieren, wo ſie einmal einen Druckfehler oder auch einmal einen kleinen Irrtum bei ihm erwiſcht haben. Um ſo bekannter iſt in Deutſchland die Lutherausgabe geworden, die unter der Ägide von Köſtlin und unter der redaktionellen Leitung von Martin Rade in acht Bänden „Luthers Werke fürs deutſche Haus“ veröffentlicht hat. Das Werk hat ſo erfreulichen Abſatz gefunden, daß eine zweite, leider durch anaſtatiſches Verfahren hergeſtellte, daher auf Nachbeſſerungen Verzicht leiſtende Ausgabe veranſtaltet werden konnte, die nun noch in zwei Supplementbänden auch größere latei-

1) Ich habe einen Teil der neuen Überſetzung der lateiniſch geſchriebenen Briefe Luthers nachgeprüft und faſt durchweg treue und zuverläſſige Wiedergabe des Sinnes gefunden, auch an Stellen, die Schwierigkeiten boten.

Digitized by Google

niſche theologiſche Schriften (de votis monasticis und de servo arbitrio) in neuer Überſetzung und mit eingehenden Erläuterungen mit aufnahm. Unter den mancherlei Ausgaben Lutherſcher Schriften in Auswahl iſt dieſe unzweifelhaft die vollſtändigſte und brauchbarſte. Sie bringt die lateiniſchen Schriften in neuer ſorgfältiger Überſetzung, gibt geſchichtliche Einleitungen und den zum Verſtändnis erforderlichen geſchichtlichen und theologiſchen Kommentar. Beſonderes Lob verdienen in dieſer Beziehung die von Scheel bearbeiteten Supplementbände.

Aber der Lutherforſchung ſind auch außer den Arbeiten, welche direkt Lutherſches Gut publizierten, zahlreiche andere Veröffentlichungen zugute gekommen, die neues Material an Briefen, Urkunden und dergleichen uns bekannt machten. Ich nenne hier für Wittenberg die vier Programme, in denen Köſtlin die Regiſter der Baccalaurei und Magiſtri der Wittenberger Univerſität während der Reformationszeit herausgab, eine wichtige Quelle für die Perſonalgeſchichte der Zeitgenoſſen und Schüler Luthers. Daß auch das Wittenberger Album, deſſen erſten Teil Förſtemann einſt 1841 herausgegeben, der aber längſt vergriffen war und bei dem Mangel eines Regiſters der Benutzung außerordentliche Schwierigkeiten bot, jetzt einen Neudruck erfahren hat und mit dem unentbehrlichen Regiſter ausgeſtattet worden iſt, muß hier erwähnt werden. Dazu kommt jetzt das Wittenberger älteſte Ordinandenregiſter, deſſen Auffindung wir Rietſchel und deſſen Herausgabe wir der flinken Hand Buchwalds verdanken. Letztere Entdeckung bietet genauen Einblick in die Tätigkeit, die teils Luther, teils Bugenhagen als Ordinatoren ausübten, und iſt daneben eine Fundgrube für die Perſonalien der erſten Generationen evangeliſcher Geiſtlicher. Weitere Einblicke in die Wittenberger Stadt- und Univerſitätsgeſchichte ſowie in die buchhändleriſche Tätigkeit der Druckereien dieſer Stadt gewähren die Publikationen von Buchwald aus dem Briefwechſel des Zwickauers Stephan Roth [1]). Hier iſt mancherlei Aus-

1) Es kommen beſonders folgende zwei in Betracht: „Zur Wittenberger Stadt- und Univerſitäts-Geſchichte der Reformationszeit“, Leipzig 1893, mit Auszügen aus 217 Wittenberger Briefen, und „Stadtſchreiber M. Stephan Roth in ſeiner literariſch-buchhändleriſchen Bedeutung“ in „Archiv für Ge-

Digitized by Google

beute für Luthers Lebensgeſchichte und für die genauere Datierung ſeiner Schriften zu finden. Daran reihen ſich die zahlreichen und zum Teil umfänglichen Publikationen des Briefwechſels anderer Wittenberger und ſolcher Perſönlichkeiten, die zu Wittenberg in nahen Beziehungen ſtanden. Hier ſind beſonders zu nennen: die Sammlungen des Briefwechſels des Juſtus Jonas [1]), des Johann Bugenhagen [2]), des Herzogs Albrecht von Preußen [3]), auch jüngſt des Briefwechſels des Freundes der Reformatoren und Vertrauten des Fürſten Georg von Anhalt, des Georg Helt [4]). Letzterer beleuchtet in mannigfacher Weiſe den herzlichen Verkehr, der zwiſchen Luther und den Anhaltiniſchen Fürſten beſtand. Natürlich gewähren auch die zahlreichen neuen Veröffentlichungen aus Melanchthons Briefwechſel und aus den vielen Erzählungen, die dieſer nicht nur bei Tiſche, ſondern auch in ſeinen Vorleſungen zu geben liebte, mancherlei Ausbeute über ſeinen Verkehr mit Luther und ſeine Erinnerungen an ihn [5]). Aus dem Briefwechſel Georg Spalatins, um den ſich neuerdings wieder verſchiedene Gelehrte bemüht haben [6]), ſcheint leider das wichtigſte Stück, die Hunderte

---

ſchichte des deutſchen Buchhandels" XVI (1893) S. 6—246, mit Auszügen aus 821 Briefen.

1) „Briefwechſel des J. Jonas", herausgegeben von G. Kawerau, Halle 1884 und 1885.

2) „J. Bugenhagens Briefwechſel", herausgegeben von O. Vogt, Stettin 1888; dazu Nachträge von Enders in „Studien und Kritiken" 1889, S. 787 ff.; von Vogt in mehreren Jahrgängen der „Baltiſchen Studien"; von Thommen in „Mitteilungen des Inſtituts für Öſterreichiſche Geſchichtsforſchung" XII (1891), S. 154 ff., und von mehreren anderen, zuletzt von O. Clemen in „Mitteilungen des Vereins f. Lübeckiſche Geſch." 12, 97 ff.

3) Paul Tſchackert in „Urkundenbuch zur Reformationsgeſchichte des Herzogtums Preußen" II u. III, Leipzig 1890.

4) „Georg Helts Briefwechſel", herausgegeben von O. Clemen. Leipzig 1907 (Ergänzungsband II zum Archiv für Reformationsgeſchichte).

5) Genannt ſeien die Melanthoniana von Karl Krauſe, Zerbſt 1885, Karl Hartfelders Melanchthoniana paedagogica, Leipzig 1892, Loeſches ſchon erwähnte Analecta Lutherana et Melanthoniana, Gotha 1892.

6) Drews, O. Clemen, Berbig in „Zeitſchr. für Kirchengeſch." XIX, XX, XXIII, „Stud. u. Krit." 1904, 3 ff., 1907, 513 ff., 1908, 27 ff. — Wenig Ausbeute für Luther bietet der von Loeſche geſammelte Briefwechſel

Digitized by Google

von Brieſen, die er an Luther geſchrieben, mit Ausnahme einiger ſpärlicher Überreſte unwiederbringlich verloren zu ſein. **Barges** fleißige Sammlung der noch auffindbaren Stücke aus der Korreſpondenz Karlſtadts iſt natürlich auch für den Lutherbiographen von hohem Wert. Einiges bietet das von Enders in den Beiträgen zur Bayeriſchen Kirchengeſchichte Iff. herausgegebene Briefbuch Caſpar Löners. Recht intereſſantes Material enthalten etliche Stücke aus dem Briefwechſel des Augsburger Mönches Veit Bild (in Zeitſchrift des hiſtoriſchen Vereins für Schwaben und Nürnberg XX [1893]), und beachtenswert iſt der in der St. Gallener Geſchichtszeitſchrift allmählich veröffentlichte Briefwechſel Vadians. Geringere Ausbeute für die Lutherforſchung bieten die Sammlungen des Briefwechſels der Größen des Humanismus, des Conrad Mutian in Gotha [1]), des Beatus Rhenanus [2]) und des Erasmus [3]). Doch ſeien aus dem Briefwechſel des Rhenanus

---

des Joh. Matheſius, in deſſen Biographie, Bd. II (Gotha 1895), S. 229ff., etwas mehr der von **Tſchackert** herausgegebene Briefwechſel des Antonius Corvinus, Hannover und Leipzig 1900. Auch das kleine Heft mit Brieſen an Joh. Lang, hrsg. von **Knaake** und **Hering**, Halle 1886, und die ähnliche Sammlung von K. **Krauſe**, Zerbſt 1883, ſeien genannt.

1) Es war ein ärgerliches Zuſammentreffen, daß zwei Gelehrte gleichzeitig ſich an die Arbeit gemacht, dieſen Briefwechſel für die Herausgabe vorzubereiten; da eine gütliche Verſtändigung unter ihnen nicht erreicht wurde, ſo erſchienen nach einander erſt die 700 Seiten „Briefwechſel des Mutianus Rufus“, geſammelt von **Karl Krauſe**, Kaſſel 1885, und dann die 800 Seiten „Briefwechſel des Conradus Mutianus“, geſammelt von **Karl Gillert**, Halle 1890. Natürlich befand ſich der zweite Herausgeber dabei in der bevorzugten Lage, die Arbeit des Vorgängers im vollen Umfange benutzen zu können und ſie dadurch zugleich entbehrlich zu machen.

2) „Briefwechſel des Beatus Rhenanus“, geſammelt von **Adalb. Horawitz** und **Karl Hartfelder**, Leipzig 1886. — Darin die intereſſanten Brieſe des in Wittenberg ſtudierenden Humaniſten **Albert Burer** vom 30. Juni 1521 (über Luthers Verſchwinden auf der Rückreiſe von Worms), vom 19. Oktober 1521 (über Karlſtadt) und 27. März 1522 (über Luthers Rückkehr nach Wittenberg).

3) Wir erhielten neuerdings erſt von **Joſeph Förſtemann** und **Otto Günther** eine Sammlung von 232 Brieſen an Erasmus aus dem Jahre 1520 bis 1535, Leipzig 1904 (aus der Leipziger Univerſitätsbibliothek) und dann von L. K. **Enthoven** eine Sammlung von 163 Brieſen an denſelben

einige Schreiben eines Wittenberger Studenten von 1521 und 1522 hervorgehoben. Auch die politiſche Korreſpondenz jener Jahre, die durch mancherlei Publikationen einen beträchtlichen Zuwachs erhalten hat, bietet für die Lutherforſchung manche neue urkundliche Nachricht. Vor allen ſind hier zu nennen die wichtigen Depeſchen des Aleander aus der Zeit des Wormſer Reichstages [1]) ſowie Wredes Ausgabe der Wormſer Reichstagsakten, ferner die Berichte des Hans von der Planitz vom Nürnberger Reichsregimente her an den Kurfürſten von Sachſen [2]), die Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzogs Georg von Sachſen [3]). Aus den Nuntiaturberichten iſt die Depeſche des Pietro Paolo Bergerio über ſeine Begegnung mit Luther in Wittenberg (November 1535) beſonders hervorzuheben, die zwar Lämmer ſchon früher bekannt gemacht hatte, die aber jetzt in der Publikation von Friedensburg in beſſerer Ausgabe und im vollen Zuſammenhang ſeiner Reiſe durch Deutſchland erſcheint [4]). Sodann der Brief-

---

aus dem Jahre 1518 bis 1536 (aus einem Codex Rhedigeranus der Breslauer Stadtbibliothek), Straßburg 1906. — Von der ſehnlich erwarteten neuen Bearbeitung des ganzen Briefwechſels des Erasmus, die uns jetzt ein engliſcher Gelehrter, P. S. Allen, bringt, enthält der 1. Bd. (Oxford 1906) erſt die Briefe von 1484 bis 1514, kommt alſo für Luther noch nicht in Betracht.

1) Nächſt Th. Brieger hat der Schüler Hermann Baumgartens, Paul Kalkoff, ſich das Studium der Aleander-Depeſchen und überhaupt der Geſchichte des Wormſer Reichstages, ſeiner Vorgeſchichte und ſeiner Nachwirkungen zum Arbeitsgebiet erwählt. Genannt ſeien nur die 2. Auflage ſeiner deutſchen Ausgabe jener Depeſchen, Halle 1897, ſeine „Briefe, Depeſchen und Berichte über Luther vom Wormſer Reichstage“, Halle 1898, und dann weiter die beiden Hefte über die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden, Halle 1903 und 1904.

2) Herausgegeben von Wülcker und Virck, Leipzig 1889.

3) Herausgegeben von Felician Geß, Leipzig 1905. — Beide Publikationen gewähren Einblick in die Stellung der ſächſiſchen Fürſten, ebenſo Friedrichs des Weiſen wie Herzog Georgs, zu Luther und ihre dadurch beſtimmte Politik, und ſind wichtig für die Geſchichte der Schriften Luthers von 1522.

4) Nuntiatur-Berichte I (Gotha 1892), 539 ff. = Lämmer, Analecta Romana, Schaffhauſen 1861, S. 128 ff. — Eine wichtige Ergänzung dazu bilden die von Friedensburg in der „Zeitſchr. f. Kirchengeſch.“ nach und nach (XX ff.) veröffentlichten Briefe katholiſcher Theologen der Reformationszeit.

Digitized by Google

wechſel des Landgrafen Philipp mit Butzer (hrsg. von M. Lenz), der für die Geſchichte der Verhandlungen des Landgrafen mit Luther in Sachen ſeiner Doppelehe von Bedeutung iſt, und die Akten zur Geſchichte des Kurfürſten Moritz in Brandenburgs Ausgabe ſind zu nennen. Schließlich ſei hier erwähnt, daß wir von den Sabbata des St. Galler Keßler 1902 eine vortreffliche neue Ausgabe erhalten haben, die wegen der bekannten Schilderung des Schweizers von ſeinem Zuſammentreffen mit Luther im Schwarzen Bären zu Jena (1522) und wegen ſeiner lebendigen Schilderung der Wittenberger Perſönlichkeiten von hohem Intereſſe iſt.

So iſt während der verfloſſenen 25 Jahre das Quellenmaterial, mit dem die Lutherforſchung heute zu arbeiten hat, um ein ſo bedeutendes Teil vermehrt, wie in keinem früheren Zeitabſchnitt. Iſt auf der einen Seite die Mitarbeit auf dieſem Gebiete jetzt dadurch erſchwert, daß der Apparat, deſſen es dabei bedarf, ganz außerordentlich angewachſen iſt, ſo iſt andrerſeits die Arbeit doch auch wieder in mancher Beziehung dadurch erleichtert worden, daß wir jetzt Hilfsmittel haben, die manche ſchwierige Vorarbeit abnehmen. Wie viel leichter iſt das Studium der Briefe durch die Endersſche Ausgabe mit ihren Erläuterungen geworden, als es damals war, als man nur auf de Wette angewieſen war; wie iſt auch der Gebrauch der Schriften Luthers durch die Einleitungen und die Anmerkungen der Weimarer Ausgabe erleichtert worden im Vergleich zu dem, was die Erlanger Ausgabe in dieſer Beziehung bot, und wie ermöglichen die Lutherbiographien von Kolde und von Köſtlin-Kawerau jetzt die literariſche Orientierung, wo jemand an irgendeinem Punkte in die vorhandene Literatur einzudringen verſuchen will! Freilich iſt auch die Fülle der Publikationen auf dieſem Gebiete ſo groß, daß wohl keiner unter den Spezialforſchern von ſich wird ſagen mögen, daß er alles, ſpeziell alles in Zeitſchriften Erſchienene kennen gelernt und beachtet habe; jeder von uns muß gewärtig ſein, daß ihm ſelbſt ein Rezenſent gelegentlich nachweiſt, er habe dies oder jenes in der Literatur überſehen. (Schluß folgt.)

Digitized by Google

3.

Wilhelm Farel,

der Reformator der franzöſiſchen Schweiz.

Ein Lebensbild

von

R. Mulot, Pfarrer in Wallhauſen.

I.

Farels Bekehrung, ſeine Flucht nach Baſel, Berufung nach Mömpelgard.

1509 bis 1525.

In der Nähe von Gap, der romantiſch gelegenen Hauptſtadt des franzöſiſchen Departements Hochalpen, iſt der Mann geboren, deſſen Lebensbild in dieſen Blättern gezeichnet werden ſoll. Es war im Jahre 1489; noch ahnte niemand die blutigen Glaubenskämpfe, die bald darauf halb Eurnpa erzittern machen ſollten. In dem Haus der Eltern Farels, vermöglicher Gutsbeſitzersleute, wußte man nichts von religiöſen Zweifeln. Strenggläubig wurden die Kinder erzogen, die mit aufrichtiger Liebe an der katholiſchen Kirche und deren Einrichtungen hingen. Der Vater hatte ſeinen Sohn Wilhelm für die militäriſche Laufbahn beſtimmt und gab nur ungern dem wiſſensdurſtigen Knaben die Erlaubnis, Theologie zu ſtudieren. Nachdem dieſer zuerſt in der Heimat die beſſeren Schulen beſucht hatte, begab er ſich um das Jahr 1509 nach Paris. Auf ſeiner Wanderung dahin lernte er zum erſten Male die Welt auch von ihrer ſchlechten Seite kennen. Voll Entrüſtung und Ekel kehrte er Lyon den Rücken, „der Stadt, wo Tag und Nacht die Kirchenglocken ertönten, aber die Verderbnis ſo groß war, daß er nicht begreifen konnte, warum Gott nicht über dieſen Ort das Schickſal von Sodom und Gomorra hereinbrechen ließ“ [1]). In Paris fühlte er ſich wohler, er hatte dort

---

1) La Correspondance des Réformateurs par Herminjard, Genf-Paris 1866 bis 1897, I, 178.

Digitized by Google

reiche Gelegenheit, ſeine Kenntniſſe zu erweitern und ſeine Frömmigkeit zum Ausdruck zu bringen. Der berühmte Theologe Lefèvre d'Etaples, auch Jakob Faber genannt, war ſein Lehrer geworden. „Niemals, erzählte Farel ſpäter ſelbſt, habe ich einen Prieſter die Meſſe mit größerer Andacht verrichten ſehen als ihn, niemals hat ein Menſch die Heiligenbilder glühender verehrt, lange lag er vor ihnen auf den Knieen und betete. Wie oft habe ich ihm hierbei Geſellſchaft geleiſtet, ganz ſelig, in der Nähe eines ſolchen Mannes weilen zu dürfen“ [1]. Und wehmütig bekannte er von dieſer Zeit: „Unmöglich haben die Teufel ein armes Menſchenherz mehr verführen können als das meine; wahrlich das Papſttum ſelbſt war und iſt nicht ſo päpſtlich als mein Herz es geweſen iſt.“ Dem eifrigen Studenten fehlte es nicht an Anerkennung bei ſeiner vorgeſetzten Behörde, wir ſehen ihn im Anfang des Jahres 1517 als Magiſter der freien Künſte und kurz darauf als Lehrer der Philoſophie und Theologie an dem Kollegium des Kardinals Le Moine. Eine glänzende Laufbahn ſchien ſich ihm aufzutun, als ihn die Vorſehung auf Wege wies, die zu ganz anderen Zielen führen mußten. Den Anſtoß hierzu hatte der alte Lefèvre gegeben; durch ernſtes Studium in den pauliniſchen Briefen war er mehr und mehr zu der Überzeugung gekommen, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben komme. „Es gibt eine Gerechtigkeit aus den Werken und eine ſolche aus Gnaden, die eine kommt von den Menſchen, die andere von Gott, die eine iſt irdiſch und vergänglich, die andere göttlich und ewig. Die Religion hat nur *einen* Grund und *einen* Inhalt und *ein* Ziel: Jeſus Chriſtus, ſein Kreuz iſt's allein, das den Himmel öffnet und die Hölle verſchließt“ [2]. Das waren Worte, wie ſie in Frankreich noch nie gehört worden waren, und der erſte, in dem ſie einen kräftigen Widerhall fanden, war Wilhelm Farel. Er hat ſelbſt von ſeinem Lehrer bekannt: „Lefèvre hat mich durch ſeine Worte herausge-

---

1) Epistre à tous Seigneurs et Peuples et Pasteurs, enthalten in Farel Du vray usage de la Croix de Jésus Christ, Genève 1865, S. 164 ff. Vgl. Corresp. des Réf. I, 481.

2) *Junod*: Farel, Réformateur de la Suisse Romande. Neuchâtel-Paris 1865, S. 5 f.

Digitized by Google

riſſen aus der Irrlehre von der Werkheiligkeit und mich gelehrt, daß wir kein Verdienſt hätten, ſondern daß alles nur aus der Gnade und Barmherzigkeit Gottes komme“ [1]). Denken wir aber nicht, dieſe Wandlung habe ſich bei ihm ohne innere Kämpfe vollzogen. Ein Brief an ſeinen Freund Noël Galéot läßt uns einen Einblick in ſein Innerſtes gewinnen; da heißt es, ein verzehrender Durſt nach Frömmigkeit habe ihn auf der Univerſität durchdrungen, den er vergebens zu ſtillen verſucht habe in Heiligenlegenden und den Büchern der berühmteſten Doktoren, in der Philoſophie eines Ariſtoteles und ſelbſt in der Lektüre der heiligen Schrift; endlich habe Gott ſich ſeiner erbarmt und ihn, als er ſich ſo tief unglücklich gefühlt, durch Chriſtus zur Wahrheit und zum Frieden gebracht [2]). Der völlige Bruch mit der römiſchen Kirche war aber damit noch nicht erfolgt. Lefèvre beſonders ſcheute vor dieſem Schritt zurück in der Überzeugung, die äußere Teilnahme an Gebräuchen, die an und für ſich gleichgültig und unſchädlich ſeien, könnte das Glaubensleben nicht berühren, auch hoffte er zuverſichtlich, daß eine friedliche Löſung dieſer ernſten Fragen herbeigeführt werden könne. Dieſe Illuſion wurde ihm allerdings bald genug genommen: von den Profeſſoren der Sorbonne wegen Ketzerei angeklagt, war er gezwungen, ſo ſchnell als möglich aus Paris zu fliehen. Er wandte ſeine Schritte zunächſt nach Meaux, wohin auf ſeine Bitten auch Farel mit einer Anzahl Geſinnungsgenoſſen ſich geflüchtet hatte.

Hier ſchien ſich den Freunden ein reiches Arbeitsfeld zu bieten, da der Biſchof des Städtchens ihnen anfangs freundlich entgegen kam. In der Geſchichte von Meaux wird berichtet: „Die Diözeſe von Meaux iſt die erſte in Frankreich, die den Reformatoren ein Aſyl geboten hat. Es hatten ſich nämlich daſelbſt unter dem Epiſkopat des gelehrten und eifrigen Prälaten Wilhelm Briçonnet im Jahr 1521 eine Anzahl wiſſenſchaftlich hervorragender Männer zuſammengefunden, um mit dem Geiſt der klaſſiſchen und bibliſchen Bildung in der Landſchaft Brie die erſten Samenkörner der Lehre

---

1) Epistre à tous Seigneurs S. 171.

2) La Corresp. des Réf. II, 41.

Digitized by Google

auszuſtreuen, die Zwingli und Luther damals in Deutſchland verbreiteten. Der berühmte Wilhelm Farel, Jakob Fabri, Michael d'Arand und Gérard Rouſſel gewannen durch ihre Gelehrſamkeit den Biſchof von Meaux auf ihre Seite, deſſen Wahlſpruch lautete: ‚Wir brauchen das Wort Gottes, ſonſt nichts.‘ Er verlieh ihnen kirchliche Ämter, und es hätte nicht viel gefehlt, ſo wäre er wegen Ketzerei angeklagt worden“ [1]). Im Jahre 1523 veröffentlichte Lefèvre ſeine Überſetzung des Neuen Teſtamentes, die im Volk mit großer Begeiſterung aufgenommen wurde. Der Biſchof ſelbſt ließ eine Anzahl Exemplare an arme Leute unentgeltlich verteilen und wies die Prediger an, täglich Unterrichtsſtunden in populärer Art über die Evangelien und die Briefe des Paulus zu erteilen. Alles war im ſchönſten Gang, als die Sorbonne zu Paris aufs neue ihren Einfluß gegen die Bewegung geltend machte. Sie erklärte, der Gedanke, auch die Laien in das Studium der Heiligen Schrift einzuführen, entſpringe den Irrlehren der „Armen von Lyon“ [2]); es wäre angeſichts der Zeitumſtände ſehr ſchädlich, die verſchiedenen Bibelüberſetzungen unter das Volk zu bringen, man müſſe ſie unterdrücken, ſtatt zu fördern. Das Parlament hatte ſich denn auch bewegen laſſen, den Verkauf franzöſiſcher Bibeln durch ein Edikt zu verbieten, allein der König verhinderte deſſen Ausführung. Auch die Mönche in Meaux nahmen jetzt den Kampf auf, denn Farel und einige ſeiner Kollegen waren bei der einfachen Verleſung und Erklärung der Evangelien nicht ſtehen geblieben, ſondern hatten angefangen, durch Schriften Luthers in ihrer Überzeugung bekräftigt, in öffentlichen Predigten die Rechtfertigung aus dem Glauben zu lehren und Heiligenverehrung, Fegfeuer, Meſſe und andere Irrlehren mit ſcharfen Worten zu verdammen. Schon wagte man es im feindlichen Lager, laute Drohungen gegen die Reformatoren auszuſtoßen. Als Lefèvre in einer Verſammlung die Überzeugung ausſprach, das Evangelium werde ſich noch über ganz Frankreich ausbreiten, und es werde die Zeit kommen, da man nichts mehr wiſſen wolle von Lehren, die menſchliche Phan-

1) Histoire de Meaux S. 185 f.
2) Name für die Waldenſer.

Digitized by Google

taſie erdacht, rief der Jakobinermönch Jean de Roma, der ſpätere Inquiſitor der Waldenſer: „Ich und die übrigen Ordensleute werden einen Kreuzzug veranſtalten und den König durch ſeine eigenen Untertanen aus dem Reich jagen laſſen, wenn er die Verkündigung des Evangelismus geſtatten ſollte“ [1]). Und nun wurde auch von einer Seite her, wo man es am wenigſten erwartet hatte, ein Schlag geführt. Der Biſchof Briçonnet hatte aus Angſt, ſeine Stellung zu verlieren, plötzlich die Geſinnung gewechſelt. Kurzer Hand enthob er Farel ſeines Amtes und verbot die Predigt des Evangeliums; zugleich erſchienen aus ſeiner Feder zwei Rundſchreiben an die Gläubigen und den Klerus ſeiner Diözeſe, worin er alle anfforderte, zuſammenzuſtehen, um das Peſtgift auszurotten, das durch Luther in die franzöſiſchen Lande hereingeworfen worden ſei [2]). Wer dieſe Schreiben mit dem Bekenntnis vergleicht, das der Biſchof kurz vorher veröffentlicht hatte, kann ſich eines verächtlichen Gefühls gegen dieſen Mann nicht verwehren. Dem Parlament und der theologiſchen Fakultät fiel es nun nicht mehr ſchwer, von der Regierung die Erlaubnis zur gewaltſamen Unterdrückung der Reformationsbeſtrebungen in Meaux auszuwirken. Glücklicherweiſe kam die Nachricht hiervon ſo frühzeitig an, daß es den Freunden gelang, ihr Leben in Sicherheit zu bringen. Während Lefèvre und Rouſſel zunächſt in Straßburg und dann zu Nérak am Hof der Königin Margarete eine Zuflucht fanden, gelang es Farel, nach kurzem Aufenthalt in ſeiner Heimat, wo er das Evangelium zu predigen verſuchte, aber der Gewalt des Biſchofs von Gap weichen mußte, nach Baſel zu fliehen. Er fand eine herzliche Aufnahme in dem Hauſe des Ökolampadius und an dieſem Mann ſelbſt einen aufrichtigen Freund und Berater.

Farel brannte vor Begierde, ſeine religiöſe Überzeugung vor der Welt zum Ausdruck bringen zu dürfen; er entwarf kurz nach ſeiner Ankunft 13 Theſen im Stil derjenigen Luthers, die er in einer öffentlichen Verſammlung gegen jedermann zu verteidigen

1) La Corresp. des Réf. VIII, 275.

2) La Corresp. des Réf. I, 156 ff.

Digitized by Google

bereit war. Der Rat zu Baſel hatte ſeine Zuſtimmung gegeben und den Termin der Disputation auf den 23. Februar 1524 feſtgeſetzt; um den Widerſtand der Profeſſoren und Prieſter zu brechen, fühlte er ſich zu folgendem Rundſchreiben veranlaßt: „Nachdem wir geſehen, daß die von Farel vorgelegten Artikel den Evangelien entſprechen und infolgedeſſen dazu angetan ſind, eine Diskuſſion herbeizuführen, die den Leuten nur von Nutzen ſein kann, ſo haben wir dem genannten Wilhelm Farel die Ermächtigung gegeben, in dem Kollegienſaal der Univerſität über die betreffenden Theſen eine Disputation in lateiniſcher Sprache abzuhalten, damit unſere Prediger daraus etwas lernen können. Wir befehlen alſo, daß jedermann, beſonders die Prediger, Prieſter, Studenten und Univerſitätsbeamten ihr anwohnen ſollen, um ſo viel als möglich neue Kenntniſſe aus der Heiligen Schrift zu gewinnen: die Mißachtung unſeres Befehls würde den Verluſt der Rechte auf die Mühlen, Backhäuſer und Märkte, ſowie der Benefizien und Lehen der Stadt nach ſich ziehen“ [1]). Dies war die Antwort auf einen Erlaß des Univerſitätsvorſtandes, der den Prieſtern und Studenten die Teilnahme an der Disputation bei Ausſchluß und Bann verboten hatte. Über den Gang der Verhandlung iſt uns nichts Näheres bekannt, dagegen ſind die Theſen ſelbſt noch vorhanden, ſie ſtellen in der Hauptſache folgendes feſt: Jeſus Chriſtus hat uns die allein vollkommene Lebensregel gegeben, er iſt der Leitſtern in all unſerem Tun; die Rechtfertigung kommt allein durch den Glauben. Alles Zeremonienweſen, Faſten, Eheloſigkeit, lange Gebetsübungen, Heiligenverehrung widerſprechen dem Geiſt des Chriſtentums. Die Prieſter haben die Pflicht, ſich ernſtlich mit dem Studium der Bibel zu beſchäftigen und ihre freie Zeit mit einer nützlichen Arbeit auszufüllen [2]). — Trotzdem auch Ökolampadius kräftig in die Verhandlungen eingriff, ſcheint nichts erreicht worden zu ſein. Die Gegner aber rächten ſich für das freimütige Vorgehen Farels mit ſolch gehäſſigen perſönlichen Angriffen von den Kanzeln herab, daß die Behörden ſich gezwungen ſahen, auf

1) La Corresp. des Réf. I, 197.
2) La Corresp. des Réf. I, 193 ff.

Digitized by Google

derartige Beſchimpfungen eine ſtrenge Strafe zu ſetzen. Es blieb jedoch bei der Drohung, und die Stellung des Reformators wurde unhaltbar, als er es auch wagte, den bekannten Erasmus öffentlich in ſcharfer Weiſe anzugreifen. Die Ehrſucht des gelehrten Doktors, ſein Buhlen um die Gunſt der Großen in Staat und Kirche, ſeine Furcht, er könne ſich zu weit in reformatoriſche Bahnen treiben laſſen, mußten einen Mann wie Farel aufs tiefſte empören. Daß Erasmus bei all ſeinen Verdienſten der Vorwurf der Unbeſtändigkeit, ja ſelbſt der Charakterloſigkeit nicht erſpart bleiben kann, hat ſein ſpäteres Leben, beſonders ſein Verhalten gegen Luther und Hutten zur Genüge gezeigt. Es iſt intereſſant, das Urteil zu hören, das der Philoſoph und Theologe Le Clerk über ihn gefällt hat: „Erasmus beklagte ſich bei Gott und Welt bald über die Mönche bald über die Reformatoren, und man konnte nicht klar darüber werden, von wem er eine ſchlimmere Meinung hatte. Wenn man lieſt, was er über die Lutheraner und Reformierten Schlechtes geſagt hat, ſo begreift man nicht, warum dieſe Leute, wenn dies alles wahr geweſen iſt, nicht den Haß und die Verachtung der ganzen Welt auf ſich geladen haben, und daß es ihnen überhaupt möglich war, ſich zu halten. Bei aller Achtung, die man dem Andenken jenes Mannes ſchuldet, müſſen wir ihm doch dies entgegenhalten: ſolch abſcheuliche Menſchen hätten niemanden dazu bewegen können, ſich für ihren Glauben verbrennen zu laſſen, und doch lehrt die Geſchichte jener Zeit das Gegenteil. Sein Groll gegen dieſe Leute entſprang offenbar der Angſt, es könnte bei den Mönchen der Verdacht entſtehen, als ob er jenen den Weg gebahnt hätte; darum reute es ihn, ſich bisweilen für die evangeliſche Freiheit ausgeſprochen zu haben. Schrieb doch derſelbe Mann in einem Briefe an ſeinen Freund Pirkheimer: ‚Ich weiß nicht, wie andere über die Autorität der katholiſchen Kirche denken, mir ſelbſt ſteht ſie ſo hoch, daß ich auch den Glauben der Arianer und Pelagianer annehmen würde, wenn ſie ihn billigte.‘ Erasmus hat nach meiner Überzeugung nur deshalb den Glauben an die Kirche ſo offen zur Schau getragen, weil er dies für das ſicherſte Mittel hielt, im Genuß ſeiner Einkünfte bleiben zu können. So handelte man nicht etwa aus Furcht, im

Digitized by Google

Suchen nach Wahrheit irregehen zu können, ſondern aus Furcht, ſeine Bequemlichkeit einzubüßen" [1]). An Pfingſten 1524 erhielt Farel vom Rat den Befehl, die Stadt Baſel innerhalb dreier Tage zu verlaſſen. Mit Trauer ſah Ökolampadius den mutigen Kollegen ſcheiden, den er bei all ſeinem Einfluß nicht zu ſchützen vermochte. Es ſcheint, daß dieſer die Abſicht gehabt hatte, ſich nach Wittenberg zu wenden, denn Ökolampadius hatte an Luther ein Empfehlungsſchreiben geſandt, worin er den Eifer des Freundes rühmte, den dieſer bei Disputationen und öffentlichen Vorleſungen an den Tag gelegt habe, und ihn als einen Mann ſchilderte, der das Zeug in ſich habe, es mit der ganzen Sorbonne aufzunehmen. „Es gibt keinen eifrigeren Menſchen als ihn; manchen wäre es allerdings lieber, wenn er ſeinen Eifer gegen die Feinde der Wahrheit etwas mäßigen würde, allein ich ſehe darin eher eine lobenswerte Tugend, die in unſerer Zeit ebenſo notwendig iſt als die Milde, vorausgeſetzt, daß ſie am rechten Ort ſich zeigt, doch du wirſt ja ſelber ſchon bei der erſten Begegnung merken, was für ein Geiſt in ihm wohnt" [2]). Es war Farel nicht vergönnt, den größten der Reformatoren kennen zu lernen, denn auf unerwartete Weiſe öffnete ſich ihm in der Nähe ein neuer Wirkungskreis.

Um jene Zeit hatte nämlich der Herzog Ulrich von Württemberg, aus ſeinen Erblanden vertrieben, in der ihm gehörigen Grafſchaft Mömpelgard ſeine Reſidenz aufgeſchlagen. Hier war es Hartmut von Kronberg gelungen, den tief gedemütigten Fürſten für die Lehre des Evangeliums zu gewinnen, und dieſer bat nun den Ökolampadius, ſich in Mömpelgard als Prediger niederzulaſſen oder an ſeine Stelle einen paſſenden Mann zu ſenden. Was lag näher als an Farel zu denken, und dieſer nahm auch nach kurzem Bedenken die Stelle an. „Im Hinblick auf meine ſchwache Kraft", ſchrieb er ſpäter, „hätte ich nie den Mut gehabt, ein Predigtamt zu übernehmen, in der Überzeugung, daß der gnädige Gott hierzu tüchtigere und bewährtere Männer berufen würde;

1) Ruchat, Histoire de la Réformation de la Suisse, Genève 1757, II, 569 f.

2) La Corresp. des Réf. I, 214 f.

als mich jedoch dieſer fromme Mann, der rechtmäßig im Dienſt der Kirche ſtand, im Namen Gottes beſchwor, glaubte ich dem Rufe nicht mehr länger widerſtehen zu dürfen“ [1]). Von Ökolampadius feierlich ins Amt eingeſetzt, traf Farel Ende Juli 1524 mit zwei anderen vertriebenen Proteſtanten in Mömpelgard ein. Das Volk ſtand hier den reformatoriſchen Gedanken nicht mehr ganz fremd gegenüber dank den Bemühungen des herzoglichen Kaplans Wilhelm Gayling, eines ehemaligen Schülers von Luther. Nun galt es, durch Predigt und Schriften das angefangene Werk ſo raſch als möglich zu fördern. Der Buchhändler Johann Baugris hatte eine Anzahl neuer Teſtamente koſtenlos zur Verfügung geſtellt, und Farel ſelbſt überwand ſeine Abneigung gegen die Schriftſtellerei und gab eine populäre Auslegung des Vaterunſers und der Glaubensartikel heraus. Daß ſeine Bemühungen nicht erfolglos waren, ſehen wir aus einem Schreiben des Ökolampadius, worin es heißt: „Ich bin hocherfreut, daß die chriſtliche Lehre durch deine Arbeit ſolche Fortſchritte macht, und mein Gebet iſt, es möge derjenige, der durch dich pflanzt, auch begießen, was du gepflanzt haſt, und es ſchützen vor Zerſtörung durch Füchſe und Wildſchweine. Es iſt ſchön, daß du ein Feld gefunden haſt, wo die Saat ſo ſchnell aufgeht, aber glücklich werden wir erſt dann ſein, wenn die Früchte reif geworden und unſere Hoffnungen uns nicht betrogen haben werden. Doch ſollten auch unſere Erwartungen ſich nicht erfüllen und das heilige Predigtamt in ſchlechten Ruf kommen, ſo darf die Schuld nie an uns liegen. Darum ſtrebe danach, die Menſchen nicht etwa bloß gelehrt, ſondern gut zu machen, d. h. zu Menſchen, die in Gott gelehrt und in der Wahrheit gefeſtigt ſind; leicht iſt's, ſeinen Zuhörern eine Anzahl Glaubensſätze beizubringen, doch Herzen zu ändern, iſt göttliches Werk“ [2]). Kaum hatte Ökolampadius dieſen Brief abgeſchickt, als ihm die Nachricht zuging, daß es in der Grafſchaft zu ſchlimmen Auftritten zwiſchen den Mönchen und Reformatoren gekommen ſei. Umgehend ſandte er an den Kollegen einen zweiten

---

1) La Corresp. des Réf. I, 247, Anm. 4.
2) La Corresp. des Réf. I, 253 f.

Digitized by Google

Brief ab mit der Mahnung: „Da du zur Heftigkeit geneigt biſt, mußt du dich um ſo ernſtlicher in der Mäßigung üben und den Mut des Löwen durch die Sanftmut der Taube bändigen. Die Menſchen wollen geleitet und nicht getrieben ſein. Laß uns ſtets das eine im Auge behalten, wie wir die Seelen für Chriſtus gewinnen können, und darüber nachdenken, welche Art des Unterrichtes uns gefallen würde, falls wir noch in Finſternis und im Bann des Antichriſten liegen würden“ [1]). Bald darauf fühlte er ſich gezwungen, noch ſtärkere Töne anzuſchlagen: „Du biſt geſandt, zu ſegnen und nicht zu fluchen. In deinem übermäßigen Eifer ſcheinſt du die Schwächen deiner Brüder zu vergeſſen; es gefällt mir nicht, wenn du nur zu denen freundlich biſt, die das Wort Gottes ſchon lieb haben, ſiehe zu, daß du auch die Feinde gewinnſt. Edle Menſchen zürnen nur, wenn es berechtigt iſt; handle, wie der in dir wohnende Chriſtus handeln würde, und lerne von ihm Demut und Milde. So lange du den Fluch hören läſſeſt, ſchreckſt du die Leute ab und kannſt ſie unmöglich zur rechten Weide führen; zeige dich als Evangeliſt und nicht als tyranniſcher Geſetzgeber. Nimm dieſe Mahnungen entgegen von einem Freund, der es gut mit dir meint und zu Gott fleht, er möge durch dich noch große Dinge vollbringen“ [2]). Dieſe Briefe und das Dazwiſchentreten des Herzogs verfehlten ihre Wirkung nicht. Farel zog ſich vom Kampfplatz zurück und machte ſich an die Ausarbeitung einiger Schriften, von denen nur eine einzige, aber ohne Zweifel die bedeutendſte erhalten geblieben iſt. Sie iſt beſonders wichtig als die erſte reformierte Dogmatik, die wir kennen; ihr Titel lautet: „Le Sommaire, das iſt eine kurze Erklärung der Hauptſtücke, die ein jeder Chriſt kennen muß, der im Gottvertrauen und der Nächſtenliebe ſich üben will“ [3]). Leider wurde der Reformator bald wieder genötigt, ſcharf aufzutreten. In der Gegend von Mömpelgard war ein Reliquienhändler aufgetaucht, der durch Mönche von den Kanzeln herab für ſeinen Kram Pro-

1) La Corresp. des Réf. I, 255.

2) La Corresp. des Réf. I, 265.

3) Die 1. Ausgabe iſt verloren gegangen, die 2. vom Jahre 1534 iſt von Profeſſor Baum in Genf 1867 veröffentlicht worden.

Digitized by Google

paganda machen ließ. Farel eilte mit Gayling zum Stadtrat und verlangte ein Verbot dieſes ſchamloſen Treibens. Auf den Beſcheid hin, dies ſtehe nicht in der Macht der ſtädtiſchen Behörden, richteten die beiden an den Herzog ein Schreiben, worin ſie darüber klagten, wie ſie vergebens dem Rat die Gefahren des Reliquien- und Ablaßhandels als eines ſeelenmörderiſchen Werkes vor Augen geſtellt, ja ſich bereit erklärt hätten, die ſtrengſten Strafen zu erdulden, wenn ſie ihre Anklage nicht beweiſen könnten. Solchen Schurken gegenüber bleibe das Schwert verroſtet in der Scheide ſtecken und werde wohl auch nie gezogen werden, denn die Furcht ſei nur zu begründet, daß das Wort des Jeſajas ſich erfülle: „Deine Fürſten ſind Abtrünnige und Diebesgeſellen“, darum ſoll der Herzog eintreten für die Ehre Chriſti und ſeiner armen Untertanen [1]). In der Tat verweigerte dieſer dem Dominikaner den Zutritt in ſein Land, aber für Farel wurde dieſes ſcharfe Vorgehen verhängnisvoll. Die katholiſchen Kantone verlangten von Ulrich aufs entſchiedenſte die Ausweiſung des Predigers mit der Begründung, es könnten die Ideen von der religiöſen Freiheit für das Land gefährlich werden und eine Revolution unter den Bauern hervorrufen. Der Herzog hielt es für das beſte, nachzugeben; er entließ Gayling, Farel aber mußte im Februar 1525 aus der Grafſchaft flüchten, da durch die Rückkehr Ulrichs nach Württemberg ihm jeder Schutz genommen war. Sein Andenken erloſch nicht; in einer Urkunde über die Reformation in Mömpelgard iſt zu leſen: „In dieſer Schloßkirche predigte der berühmte, eifrige und erleuchtete Wilhelm Farel, ein Edelmann aus der Dauphiné. Im Jahre 1523 aus Paris vertrieben, hatte er nach einem kurzen Aufenthalt in Straßburg und Baſel ſich nach Mömpelgard begeben, allwo der großmütige und unerſchrockene Ulrich von Württemberg ſeine Reſidenz aufgeſchlagen hatte, nachdem er vom ſchwäbiſchen Bund ungerechterweiſe aus ſeinem Erbherzogtum vertrieben worden war. Farel hatte in heiligem Eifer gebrannt, das Evangelium in ſeiner Reinheit all denen zu predigen, die franzöſiſch ſprachen und in tiefer Finſternis der Unkenntnis,

1) La Corresp. des Réf. I, 302 ff.

Digitized by Google

des Aberglaubens und aller Art heilsgefährlicher und ſchädlicher Irrtümer verſunken waren. Nachdem er von dem Fürſten die Erlaubnis zur Verkündigung des Evangeliums erhalten, gab er ſich nicht eher zufrieden, als bis es ihm im Laufe eines Jahres gelungen war, durch öffentliche und private Belehrung der Bürger allem, was auf die Religion Bezug hatte, ein neues Gepräge zu geben. So ſah man denn ſpäter mit Staunen, wie die Domherren dieſe ihre Kirche laut eines Vertrages vom 30. März 1530 an den durchlauchtigſten Herzog abtraten, der dann den Gottesdienſt nach der von der Augsburgiſchen Konfeſſion vorgeſchriebenen Form einrichtete. Die Meſſe und der ganze römiſche Kultus, der bis dahin in lateiniſcher Sprache abgehalten worden war, wurde durch die Verordnungen vom 17. November 1538 und 6. Auguſt 1539 abgeſchafft. Von dieſem denkwürdigen Zeitpunkte an wurde die Schloßkirche zu Mömpelgard zur Pfarrkirche der Stadt, und der evangeliſche Gottesdienſt wurde in beiden Volksſprachen, deutſch und franzöſiſch abgehalten. Dieſe Einrichtung beſtand 69 Jahre lang, alſo bis zum Jahre 1607“ [1]).

II.

Farel als Prediger in Aigle, Murten und Neuchâtel
1525 bis 1532.

Im September 1525 treffen wir Farel in Straßburg, dem Sammelplatz der Flüchtlinge. Die Stadt hatte im Jahre zuvor die Reformation proklamiert, und es handelte ſich darum, in gemeinſamer Arbeit für die Organiſation der Kirche zu ſorgen. Leider zeigte es ſich bald, daß die nötige Einigkeit fehlte, und Farel beſonders fühlte ſich unbefriedigt. Die Ängſtlichkeit eines Lefèvre und Rouſſel, die ſich nicht entſchließen konnten, mit der römiſchen Kirche völlig zu brechen, mußten ihn tief kränken. Auf ſeine Mahnung, Lefèvre möchte doch der Worte gedenken, die er einſt zu ihm geſprochen: „Mein Sohn, Gott wird die Welt erneuern, und du wirſt Zeuge davon ſein“, hatte der Greis nur die Antwort:

1) Histoire de Besançon par J. S. Chifflot. Vgl. Goguel, Histoire de Guillaume Farel, Montbeliard-Neuchâtel 1873, S. 61 ff.

Digitized by Google

„Ja, Gott wird die Welt erneuern; o mein Sohn, fahre du fort, das heilige Evangelium Gottes mit Mut zu verkündigen“ [1]). Dazu kam, daß der unter den Proteſtanten ausgebrochene Abendmahlsſtreit auch in Straßburg die Gemüter zu erregen begann. Mit aller Entſchiedenheit ſtellte Farel ſich auf die Seite Zwinglis und verſuchte in einem ausführlichen Schreiben an Bugenhagen ſeine Anſchauung zu begründen und die Annahme einer realen Gegenwart Chriſti im Abendmahl als hinfällig zu beweiſen [2]). Seine Worte fanden kein Gehör, und als ſich dann auch in Straßburg die Gegenſätze immer mehr verſchärften, zog er es vor, die Stadt zu verlaſſen, ſich ſehnend nach freier, ſelbſtändiger Arbeit. Die Vergünſtigung, nach Frankreich zurückkehren zu dürfen, die Lefèvre, Rouſſel und anderen gewährt worden war, blieb ihm verſagt, und ſo wandte er ſich zunächſt nach Baſel, um mit ſeinem Freunde ſich zu beraten. „Wohin willſt du gehen?“ fragte dieſer. „Ich weiß es nicht“, antwortete Farel, „ich weiß nur, daß mich mein Herz mit Gewalt dazu treibt, in den Predigtdienſt zu treten.“ „Gut, dann begib dich nach Bern, dort iſt die Morgenröte des Evangeliums aufgegangen, aber wiſſe, daß dich Kreuz und Verfolgung daſelbſt erwarten.“ „Ich weiß es, aber ich fürchte mich nicht, denn ich habe keinen höheren Wunſch, als den, der Unkenntnis des Volkes aufzuhelfen und anderen die Gnade zuteil werden zu laſſen, die ich ſelbſt von Gott empfangen habe“ [3]). Auf den Rat Hallers entſchloß er ſich jedoch, nach Aigle zu gehen, einer Stadt, die in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Bern ſtand. Im November 1526 traf er dort ein. Um nicht von vornherein angefeindet zu werden, übernahm er unter dem Namen Wilh. Urſinus eine Schulſtelle, wodurch es ihm möglich wurde, eine Zeitlang im ſtillen in zahlreichen Familien dem Evangelium Eingang zu verſchaffen. Aber bald wagte er es, öffentlich aufzutreten, und der Rat von Bern ſandte ihm einige Monate darauf zum Danke

1) La Corresp. des Réf. I, 5, Anm. 1. Vgl. Farel, Du vray usage, S. 170.

2) Ebd. I, 393 ff.

3) Junod S. 48 f.

Digitized by Google

für ſeine Erfolge ein Patent, das ihn zum Prediger in Aigle ernannte [1]).

Es war kein angenehmer Poſten, denn unter den Leuten war ein zucht- und ſittenloſes Leben eingeriſſen. In einem Brief vom Juni 1527 [2]) ſchilderte Farel dem Berner Rat die Verhältniſſe: Leichtſinnige Eide, Flüche und Gotteslöſterungen ſeien im Schwang geweſen; unter der Jugend habe Pietätloſigkeit und unter den Alten Gehäſſigkeit und Streitſucht geherrſcht; vor Diebſtahl und Unterſchlagung habe man nicht zurückgeſchreckt, und die Maitreſſenwirtſchaft habe zu offenem Ehebruch geführt. Er ſei mit aller Strenge gegen dieſe Laſter vorgegangen, aber dies habe die Behörden von Aigle, Bex und Olon ſo erbittert, daß ſie ſeine Ausweiſung verlangt und auch ausgewirkt hätten, wenn nicht Joh. v. Bex, des Statthalters Stellvertreter, für ihn eingetreten wäre; er bitte um energiſchen Schutz für ſeine Miſſion. Hierauf folgte ein ſcharfes Schreiben von Bern an den Statthalter Jakob v. Rovéréa, aber die Behörden, hierdurch noch mehr erbittert, veranſtalteten am 25. Juli eine Volksverſammlung, in der beſchloſſen wurde, Farel zu verjagen und Bern den Gehorſam zu verweigern. Wohl kam der Beſchluß nicht zur Ausführung, aber die Erbitterung gegen den Reformator, der in ſeinem Feuereifer Altäre und Bilder hatte zerſtören laſſen, war ſo groß, daß man für ſein Leben fürchten mußte. Da trat ein Ereignis ein, das mit einem Schlag ihm zum Sieg verhalf. In Bern hatten der große und kleine Rat, die ſog. Zweihundert, den Plan gefaßt, durch ein Religionsgeſpräch eine Entſcheidung herbeizuführen, zu dem alle Prieſter und Gelehrten der verbündeten Städte eingeladen wurden. Die Theſen, die von Haller und Kolb verfaßt und in Deutſch, Franzöſiſch und Lateiniſch gedruckt worden waren, hatten zum Inhalt: Jeſus Chriſtus iſt das alleinige Haupt der katholiſchen Kirche, nur das Wort Gottes, aus dem ſie geboren, hat bindende Kraft; Jeſus iſt der alleinige Weg zum Heil. Eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl

1) Corresp. des Réf. II, 15, Anm. 7.
2) La Corresp. des Réf. II, 22 f.

Digitized by Google

gibt es nicht, die Meſſe iſt ſchriftwidrig und ein Greuel vor Gott, desgleichen die Lehre vom Fegfeuer, von der Heiligen= und Bilder=verehrung; Eheloſigkeit iſt in der Heiligen Schrift nicht geboten [1]). Zu der Disputation, die am 5. Januar 1528 ſtattfand, hatten ſich aus beiden Lagern eine Menge Theologen eingefunden, beſonders zahlreich waren die Proteſtanten vertreten und unter ihnen Perſönlichkeiten wie Zwingli, Bullinger, Pellican, Blaarer, Bucer, Capiton und Ökolampadius. Farel war der Auftrag geworden, die Verteidigung der lateiniſchen Theſen zu übernehmen. Die Verhandlungen dauerten bis zum 27. Januar und hatten den Erfolg, daß eine große Zahl der Anweſenden die Theſen unterſchrieb und für ſofortige Einführung der Reformation ſtimmte. Bern machte den Anfang und am 7. Februar erſchien mit Billigung der Bürgerſchaft ein Religionsedikt, das von den Untertanen der Stadt die Annahme der Theſen forderte. Aigle, Bex und Olon waren die erſten, die ſich der Neuordnung fügten, und am 22. Mai erhielt die Gemeinde zu Aigle aus Bern folgenden Erlaß: „Es hat Euch Meiſter Wilhelm Farel bis daher das Wort Gottes in unſerem Sinn und Auftrag gepredigt, ohne mit einem gebührenden Gehalt bedacht worden zu ſein. Dies iſt nicht billig, denn der Hirte ſoll teilhaben an den Vorräten ſeiner Schafe. Wir haben es darum für recht gefunden, den Pfarrherrn von Diesbach mitſamt ſeinem Vikar von der Pfarrei Aigle zu entheben und beſagten Wilhelm Farel in dieſes Amt einzuſetzen und zwar mit dem Genuß der Früchte, Häuſer, Einkünfte, Felder, Weinberge und all deſſen, was zur Pfarrei gehört; einen Widerſpruch dulden wir nicht. Der Vikar aber ſoll ſofort ſeinen Platz räumen und ſich aller Einmiſchung in das Amt enthalten, widrigenfalls er unſere Ungnade auf ſich laden würde. Ferner befehlen wir Euch ausdrücklich, genannten Meiſter Wilhelm Farel als Euren Prediger und Pfarrer aufzunehmen und ihn ehrerbietig zu behandeln, und dies ohne Widerſpruch; ſollte ihm irgendein Verdruß oder Schimpf angetan werden, ſo müßte eine ſtrenge Beſtrafung folgen. Habet darum Sorge, dieſem unſerem Befehl nachzukommen, falls Euch

1) La Corresp. des Réf. II, 59f. Vgl. Ruchat II, 25ff.

Digitized by Google

daran liegt, unſere Ungunſt und eine ſtrenge Strafe zu verhüten“ [1]).

Die Gemeinden hatten ſich verhältnismäßig raſch mit der neuen Ordnung ausgeſöhnt, und der Reformator hätte endlich Gelegenheit gehabt, im Frieden und in geſicherter Stellung zu arbeiten, allein ſein Eifer trieb ihn an Orte, wo der Proteſtantismus noch keine Wurzeln geſchlagen hatte. Nachdem er Sorge getragen, daß die jungen Gemeinden mit tüchtigen Predigern verſehen wurden, lenkte er ſeine Schritte nach Murten, einem Städtchen, das Bern und Freiburg zugleich untertan war. Er gewann hier in kurzer Zeit auch ſo viele Anhänger, daß die Hoffnung berechtigt ſchien, die evangeliſche Sache auf einer Bürgerverſammlung zum Sieg zu führen, zumal auch die Berner ihren ganzen Einfluß hierfür geltend machten. Gegen alle Erwartung wurde jedoch von der Mehrzahl beſchloſſen, dem alten Glauben treu zu bleiben. Die Prieſter hatten geſiegt, Farel aber war klug genug, die Gemüter nicht weiter zu erregen und unternahm einige Reiſen in die umliegenden Städte. Die Einwohner von Lauſanne waren durch ein Schreiben von Bern auf ſeinen Beſuch vorbereitet worden, nichtsdeſtoweniger wurde er mit ſeinen Begleitern von dem dortigen Biſchof und dem Klerus mit Schimpf empfangen und unter Mißhandlungen zur Stadt hinausgejagt. Beſſer erging es ihm in Serrières, wo er auf Verlaſſung des Prieſters vor einer großen Zuhörerſchaft auf dem Friedhof eine Predigt hielt, die einen tiefen Eindruck hervorrief. Der Stein, der ihm als Kanzel dienen mußte, iſt heute noch zu ſehen. Als im Jahre 1830 die Gemeinde in Serrières das Jubiläum der Reformation feierte, wurde er an der Mauer der Kirche aufgeſtellt und darüber folgende Inſchrift angebracht:

„En 1529, le 14 décembre
C'est dans ce lieu sacré, sous la voûte des cieux
Que de notre pays réformateur heureux
Farel a commencé d'annoncer l'Evangile,
D'auditeurs attentifs il peuplait cet asyl,

1) La Corresp. des Réf. II, 137 ff.

Digitized by Google

Puisse son zèle ardent, tout puissant sur les coeurs
Revivre dans les successeurs.“ [1])

Auf Deutſch: „An dieſer geweihten Stelle hat am 14. Dezember 1529 unter freiem Himmel Farel, der glückliche Reformator unſeres Landes, das Evangelium zu predigen begonnen inmitten einer Schar andächtiger Zuhörer, möge ſein glühender Eifer, der die Herzen mit Allgewalt bezwang, immer wieder neu aufleben in ſeinen Nachfolgern.“

Dieſe Predigt hatten auch Leute von Neuchâtel mit angehört, die den Reformator veranlaßten, auch in ihrer Gemeinde Einkehr zu halten. Die Wege waren dem Evangelium hier ſchon ſo weit geebnet, daß es zur Entſcheidung kommen mußte. Der Chroniſt Vulliemin erzählt: „Farel hatte die Mißbräuche der römiſchen Kirche mit ſolcher Wucht bekämpft und die Übereinſtimmung ſeiner Predigt mit der Heiligen Schrift ſo klar bewieſen, daß das Volk laut rief ‚wir wollen der evangeliſchen Religion folgen, mit unſeren Kindern wollen wir in ihr leben und ſterben‘“ [2]). Hören wir noch den Bericht, den der Geſchichtſchreiber Godet über die Ereigniſſe jener bedeutungsvollen Tage gegeben hat: „Am 22. Oktober begannen die Anhänger der Reformation die Bilder in der unteren Stadt zu zerſtören und bald darauf ſtiegen ſie, unterſtützt von einem Trupp Bewaffneter, die kurz zuvor aus dem Feldzug gegen Savoyen zurückgekehrt waren, die Schloßkirche hinan, entſchloſſen, die ſtummen Kanonici zum Reden zu bringen, oder ſie aus ihren Wohnungen zu vertreiben. Auf die Nachricht hiervon eilte der Statthalter herbei und brachte es fertig, den Sturm zu beſchwören. Allein lange währte die Ruhe nicht. Der darauffolgende Tag war ein Sonntag. Farel predigte in der Hoſpitalkapelle, die aber viel zu klein war, um die Menge der Zuhörer zu faſſen. Was lag näher, als an die Schloßkirche zu denken, da bekannt war, daß der Rat ſich einige Tage zuvor dahin verſtändigt hatte, ſie für die Feier des evangeliſchen Kultus zu weihen. Farel wirft die Frage auf, ob denn das Evangelium nicht ebenſoviel Ehre

1) Junod S. 81.
2) La Corresp. des Réf. V, 419, Anm. 8—9.

verdiene als die Meſſe und nicht ebenſo gut in der großen Kirche gepredigt werden ſolle. Kam dieſes Wort, in dieſem Augenblick hingeworfen, von Gott oder von einem Menſchen, aus dem Impuls des Geiſtes oder der Ungeduld des Herzens? Die Lage war eine außergewöhnliche, und ein Urteil abzugeben, wäre beinahe vermeſſen. Aber wie dem auch ſei, das Wort zündete wie ein Funke im Pulver. ‚Zur Kirche, zur Kirche‘, rief's wie aus einem Mund. Man reißt Farel mit fort und eilt die Schloßſtraße hinan. Die Kanonici und ihre noch zahlreichen Anhänger ſuchen den Zugang zu ſperren, aber die Menge der Reformierten läßt ſich durch nichts aufhalten. Die Notre-Dame-Kirche wird erſtürmt und Farel richtet ſeine Schritte gegen die Kanzel, doch ſie iſt umringt von den Kanonici und deren Freunden, die bereit ſind, ſie zu verteidigen. Die Bürger ihrerſeits haben den Reformator in ihre Mitte genommen. Will man ſich ſchlagen, ſoll Blut fließen in dem geheiligten Ort des Friedens? Nein, der Himmel läßt es nicht zu; die Gegner ziehen ſich zurück, und der Prediger Gottes beſteigt die Kanzel, ohne daß ein Tropfen Blut vergoſſen wurde. Dann ſpricht er und der Lärm legte ſich, ſelbſt die Feinde ſchweigen. 600 Jahre ſchon ſtand dieſes Gotteshaus, und noch niemals hatten ſeine Hallen widergeklungen von der Predigt des reinen Evangeliums. Jetzt hatte das Wort Gottes in der Perſon Farels ſeinen Einzug gehalten und es war, wie der Chroniſt bezeugt, eine der mächtigſten Predigten, die er je gehalten hat. In dem Herzen eines jeden Zuhörers ſchien in dieſem Augenblick eine ähnliche Erleuchtung vorzugehen, wie Farel ſelbſt ſie erlebte, als Chriſtus und ſein Werk ihm zum erſten Male in ſeiner ganzen Bedeutung zum Bewußtſein kam, und zu den Füßen des Verherrlichten das ganze Gebäude der falſchen Frömmigkeit einſtürzte, auf die er bis dahin ſich verlaſſen hatte. So fiel an dieſem Tag in den Gewiſſen aller, die auf ihn hörten, das Gebäude der papiſtiſchen Lehre in nichts zuſammen, und es ſchien, als ſpürten ſie das Wehen des heiligen Geiſtes. Bald aber brauſte ein anderer Sturm durch die aufgeregte Menge. Der Ruf erſcholl: ‚auf, laßt uns die Götzenbilder zerbrechen, wenn ſie in Stücken liegen, werden auch die Zauderer ſich uns anſchließen!‘ Und nun

Digitized by Google

geht es gegen die Heiligenbilder los, als gälte es einen Feldzug gegen den Feind. Die 30 Kapellen, die um die Kirche her liegen, werden durchſucht, kein Altar bleibt ſtehen, die Bilder werden in Stücke zerriſſen und vom Felſen hinab in das Tal Ecluſe geſchleudert, wo ſie vom Fluß Seyon fortgetragen werden. Die Hoſtien ſogar werden verteilt und wie gewöhnliches Brot gegeſſen. Bei dieſem Anblick ſtürzten die Kanonici und Kapläne, die bis dahin dem Treiben ſtarr zugeſehen hatten, zu dem Gouverneur Georges de Rive und baten ihn verzweifelt, die Ordnung wieder herzuſtellen. Dieſer befahl den Anhängern der reformierten Partei, vor ihm zu erſcheinen. ‚Sagt dem Gouverneur‘, antworteten ſtolz die Bürger, ‚daß er uns in Sachen, die Gott und unſere Seelen betreffen, nichts zu ſagen hat‘, und dieſer muß erfahren, daß es eine Macht gibt, vor der das Anſehen menſchlicher Gewalt erliſcht, nämlich da, wo die Menſchenſeele mit ihrem Gott in Verbindung tritt. Alles was er tun konnte, war, einige Bilder, die unbeſchädigt geblieben, in das Schloß zu retten. ‚Rettet Euere Götter‘, höhnten die Bürger, ‚und bewahrt ſie ſicher hinter feſten Verſchlägen, damit kein Räuber ſie Euch ſtehlen kann‘ [1]).

Am 4. November wurde die Reformation im Rat der Bürger von Neuchâtel mit 18 Stimmen Mehrheit eingeführt. In der dortigen Schloßkirche iſt heute noch die Inſchrift zu leſen:

„L'an 1530 le 23 d'Octobre
fût ostée et abolie l'idolâtrie de céans
par les bourgeois“.

Auf Deutſch: „Am 23. Oktober des Jahres 1530 wurde allhier der Götzendienſt durch die Bürger von Grund aus zerſtört.“ Und über der Kanzel ſteht der Vers:

„Oktobris quum sol ivit ter quintus in octo
Lux vitae castri luxit in urbe novi.“ [2]).

Auf Deutſch: „Mit der Sonne des 23. Oktober ging in Neuchâtel die Sonne des Lebens auf.“ Als die evangeliſche Gemeinde der Stadt im Jahre 1830 ihr drittes Reformationsjubiläum feierte,

1) Junod S. 94 ff. 2) Ebd.

Digitized by Google

wurde in der Schloßkirche ein Stein angebracht mit der einfachen Inſchrift:

„Guillaume Farel
Reformateur
1530
Gloire à Dieu“ [1]).

Es währte nicht lange, ſo kehrte auch in Neuchâtel Ruhe und Frieden ein, und die Proteſtanten konnten den planmäßigen Aufbau der Gemeinde in Angriff nehmen. Antoine Marcourt wurde zum zweiten Prediger ernannt, damit Farel Zeit finden könnte, in die Dörfer und Weiler der Grafſchaft Predigtreiſen zu unternehmen. Er hatte auf dieſen Gängen unter der Feindſeligkeit der Einwohner viel zu leiden. So berichtet Meuron in ſeiner Geſchichte des Bezirks Landeron: „Im Lande exiſtiert ein altes Denkmal, das an eine ſtürmiſche Zeit erinnert, es iſt die Kanzel, die einſt der Reformator Wilhelm Farel benutzte. Aus grobem Holz gezimmert, liegt ſie, wurmſtichig geworden, in einer dunklen Ecke des Rathauſes, und folgende Verſe ſind noch darauf zu leſen:

„Farel prêchant en cette chaire
Le jour devant la Passion
Fust asailly à coups de pierres
Par filles et femmes de Landeron.“ [2])

Auf Deutſch: „Als Farel auf dieſer Kanzel am Mittwoch vor Gründonnerstag predigte, wurde er von den Mädchen und Frauen von Landeron mit Steinwürfen empfangen.“ In dem benachbarten Grandſon wurde er ſo ſchwer mißhandelt, daß er längere Zeit das Bett hüten mußte. Ein Chroniſt erzählt hierüber: „Die Katholiken, die ſeit einer Woche alle Gottesdienſte hatten einſtellen müſſen, faßten endlich wieder Mut und wagten es, mit Waffen und Stöcken verſehen, die Meſſe abzuhalten. Dies geſchah am Samstag, den 23. September 1531, am Sonntag darauf beſtiegen die Prediger einer nach dem andern die Kanzel, wenn der eine aufgehört hatte, fing der andere an zu ſprechen, damit die

1) Farel, Du vray usage, S. I.
2) La Corresp. des Réf. IX, 91, Anm. 4.

Digitized by Google

Gegner nicht Zeit finden ſollten, die Meſſe zu leſen. Um nun doch zu ihrem Rechte zu kommen, forderten die letzteren die Frauen auf, in die Kirche einzutreten, was dieſe denn auch unter großem Lärm taten. Die drei Prediger aber, die ſich Farel, Rongneux und Grivat nannten, wurden überfallen und äußerſt übel zugerichtet." Ein Mitglied des Berner Rates, Joh. de Watheville berichtete: „Den Predigern iſt das Geſicht ſo zerſchunden, daß man meinen könnte, ſie hätten mit Katzen gekämpft; die Sturmglocken wurden geläutet, als ſollte es zu einer Wolfsjagd gehen" [1]).

Trotz alle dem ſah ſich Farel für ſeine furchtloſe Arbeit reich entſchädigt. In Murten war am 7. Januar 1530 die Reformation eingeführt worden, und in Orbe ward ihm die Freude, Peter Viret, der im ſtillen der Reformation zugetan war und ſich in dieſe Stadt geflüchtet hatte, für das Predigtamt zu gewinnen. „Nicht ich flehe dich darum an", rief er ihm zu, „ſondern Jeſus Chriſtus, denn dieſer iſt's, der die Herzen mit den feurigen Pfeilen ſeines Geiſtes durchbohrt" [2]). Welch große Rolle dieſer Mann ſpäter in der franzöſiſchen Reformation geſpielt hat, iſt bekannt. Auch ein anderer Erfolg ſei noch erwähnt. Als Farel in Murten auf dem Krankenbett lag, um ſich von den erlittenen Mißhandlungen zu erholen, ließ ſich ein junger Mediziner namens Chriſtoph Fabri bei ihm melden. Der Mann war in der Abſicht gekommen, den Reformator perſönlich kennen zu lernen, und trat nun mit den Worten an deſſen Lager: „Ich habe alles verlaſſen, meine Familie, meine Stellung, mein Vaterland, um an Eurer Seite zu kämpfen; Meiſter Wilhelm, hier bin ich, macht mit mir, was Euch gefällt" [3]). Wie Viret blieb auch Fabri in innigſter Freundſchaft mit Farel verbunden, mit wahrer Sohnesliebe hat er ſtets zu ſeinem Lehrer aufgeſchaut. — Für dieſen kam nun eine Zeit wohltuender Ruhe, als er zuſammen mit Fabri, der auf ſeine Bitte hin zum Hilfsprediger in Neuchâtel ernannt worden war, an dieſer Gemeinde arbeiten durfte. Doch nur zu ſchnell wurde er auch hier wieder

---

1) La Corresp. des Réf. II, 362, Anm. 1.

2) La Corresp. des Réf. II, 372, Anm. 8. Vgl. Junod S. 114.

3) Ebd. II, 395, Anm. 1. Vgl. Junod S. 117.

Digitized by Google

aus ſeinem Frieden herausgeriſſen. Im Juli 1532 erſchienen einige Fremde, die ihn dringend baten, einer Synode beizuwohnen, die im September dieſes Jahres in dem Tal von Angrogne in den piemonteſiſchen Alpen abgehalten werden ſollte. Unbekümmert um die Gefahren, die ihm auf dem Weg dorthin drohten, machte er ſich mit ſeinem Gehilfen Antoine Saunier auf die Reiſe. Wie es ſich herausſtellte, war er gerufen worden, damit unter ſeinem Einfluß bei den dortigen Proteſtanten eine völlige Lostrennung von Rom zuſtandekomme. Es wurde denn auch ein Glaubensbekenntnis nach ſeinem Sinn abgefaßt und von den Mitgliedern der Synode unterzeichnet. Beſonders freudig wurde der Vorſchlag aufgenommen, für Verbreitung der Bibel in der Volksſprache Sorge zu tragen. Auf Farels Veranlaſſung reiſte ſpäter Robert Olivetan nach Piemont, um ſich an dieſes Werk zu machen, das ihm ſo trefflich gelang, daß ſeine Bibelüberſetzung allen ſpäteren in dieſer Sprache zur Grundlage diente. Der Reformator aber lenkte nach ſeiner Rückkehr ſeine Schritte nach Genf, zu ſehen, wie er ſich äußerte, ob er dort nicht jemand fände, der ihn hören wollte.

(Schluß folgt.)

4.

Die Methode der reformierten Dogmatik.

Von

Lic. Dr. J. Bohatec in Halle.

(Schluß.) [1]

Bei der Behandlung der Trinitätslehre begegnet uns tatſächlich der erſtere — abſtrakte — Offenbarungsbegriff, indem die

1) Vgl. oben S. 272 ff.

Dogmatiker von der Trinität im Anſchluß an die Eigenſchaften Gottes handeln, ohne direkt hervorzuheben, daß ſie erſt durch die ſoteriologiſch-chriſtologiſche Beleuchtung einen Wert hat. Sie haben allerdings erklärt, daß die Trinität als ein mysterium der theologia revelata angehört, haben ſie auch ziemlich kurz in der Gotteslehre beſprochen; aber da ſie dabei zu ſehr mit den metaphyſiſchen Hilfsmitteln [1]) operiert und das Soteriologiſche zurückgeſtellt haben, iſt ihnen, trotz ihrer Erklärung, die ratio ſei dabei nur als Schiedsrichterin zwiſchen dem Vernunft- und dem Offenbarungsmäßigen zu betrachten und biete nur die zur Erklärung dieſes ſchwierigen locus nötigen metaphyſiſchen Schemata, von ihren Gegnern [2]) die Rationaliſierung dieſes Dogmas vorgeworfen worden. Dieſem Vorwurf haben ſich einige Foederaliſten, wie Melchior, entziehen können, da ſie das trinitariſche pactum, welches zwiſchen den göttlichen Perſonen als die vorzeitliche Adumbration des in der Geſchichte ſich realiſierenden foedus gratiae geſchloſſen wird, in den Vordergrund rückten. Da iſt der Trinität wirklich die ihr gebührende Stelle in der Heilslehre bewahrt. Leydecker [3]) hat die rein ſoteriologiſch [4]) aufgefaßte Trinitätslehre ſeinem ganzen Syſtem zugrunde gelegt. — Einige von ihnen haben aber den abſtrakten Trinitätsbegriff nicht vermeiden können, indem ſie — was Schweizer zu vergeſſen ſcheint [5]) — lehrten, daß der Sohn Gottes und die Trinität dem Adam ſchon vor dem Sündenfall bekannt war [6]).

1) Heidanus l. c., S. 55.

2) So dem Wittich von Mareſius; vgl. des erſteren Theologia pac., S. 4 ff.

3) De veritate religionis reformatae seu euangelicae, Amst. 1689.

4) Religionis christianae summa est, unitatem in trinitate et trinitatem in unitate venerari; id est, unum et trinum Deum profiteri, qui trina sua gratia salutem peccatoris pro sua sapientia, misericordia et potentia exequitur, l. c., S. 1.

5) Nach ihm hat es ſich im foedus naturae nur um Manifeſtationen, betreffend das Geſetz und die Pflichten der Geſetzesbefolgung, gehandelt.

6) Coccejus, Summa theol., 281: Filius Dei Adamo manifestatus in symbolo et sacramento ut causa viae; Braun, Doctrina foederum, S. 128: mysterium (trinitatis) ... Adamo quoque in statu integritatis notum fuisse certum est; er begrenzt dieſe Ausſage aber, was für die abſtrakte Faſſung

Digitized by Google

Laſſen ſich alſo das foedus naturae und die religio (theologia) naturalis inſoweit kombinieren, als in ihnen beiden der abſtrakte Trinitätsbegriff vorkommt, ſo ſpricht für die Verbindung noch der Umſtand, daß der recta ratio, deren Diktate an ſich allerdings keine lex ſind, wie bei den Stoikern, in dem foedus naturae ein gewiſſes Recht eingeräumt wird [1]).

Nun fragt ſich, ob dieſe Annäherung beider Unterſcheidungen, weil einzeln nur und flüchtig, nicht eine rein zufällige iſt, oder ob wir doch reformierte Dogmatiker finden, die dieſe beiden Unterſcheidungen wiſſenſchaftlich zu kombinieren verſucht haben.

Ebrard [2]) hat Schweizer gegenüber behauptet, daß beide Einteilungen nie zugleich angewandt, d. h. vermiſcht oder gar identifiziert worden ſind. Daß dieſe Erklärung des „angewandt" nicht im Sinne Schweizers iſt, haben wir oben geſehen. Sicher iſt es aber, daß beide Methoden zugleich tatſächlich angewandt worden ſind. Zwar nicht von Heidanus — dies hebt E. richtig hervor [3]) — ganz ſicher aber von Burmann. Der letztere ſtellt zwar eine foederaliſtiſche Dispoſition voran: origo, administratio (foedus operum et gratiae), consummatio (status gloriae). Wenn aber der locus de religione et theologia (S. 3), ſowie de sacra scriptura ausdrücklich nicht in die foederaliſtiſche Haupteinteilung mit einbegriffen iſt, ſo verrät ferner die ganze Gotteslehre (S. 89 ff.), auch wenn Burmann nicht ausdrücklich am Anfang ſeines locus de existentia Dei darauf aufmerkſam machte (Abſchnitt 1 und 2), ganz deutlich, daß hier der Geſichtspunkt der ſcholaſtiſchen Einteilung prävaliert und nicht bloß, wie Ebrard ſagt, „berückſichtigt" wird. Von einer Kombination beider Methoden kann hier ebenſowenig geredet werden, wie bei Coccejus. Des letzteren Schrift: „De theologia et eius methodo", in der die geſuchte Verbindung

---

des Trinitätsbegriffs um ſo mehr ſpricht: Utrum autem specialem huius mysterii habuerit revelationem, an vero innatam ideam Dei in isto statu perfecto ac nos post corruptionem, non opus est, ut inquiramus.

1) Heidegger, Corpus theol. S. 309. 2) l. c. I, 84.

3) Heidanus teilt aber die Theologie nicht in naturalis et revelata, wie E. behauptet, ſondern in fides et opera, wobei er nur gelegentlich die erſtere Dispoſition berührt.

Digitized by Google

vollzogen ſein ſoll, führt Schweizer [1]) mit Unrecht gegen Ebrard an. Denn wenn auch der Foedusbegriff für Coccejus ein zentraler iſt, ſo hat er doch bewußt die cognitio dei naturalis von dem foedus operum getrennt; vom letzteren wird nach der Lehre vom Ebenbild und vor dem Abſchnitt über die Sünde gehandelt [2]).

In der praefatio zu ſeiner „Doctrina foederum sive systema theologiae didacticae et elencticae" äußert J. Braun, ein feiner carteſianiſch denkender Syſtematiker des Foederalismus, die vielverſprechende Abſicht, die ganze Theologie als doctrina foederum zu bearbeiten, den Foedusbegriff zur formalen Einteilung des Stoffes zu benutzen („eo quidem ordine, quem postulat natura foederis") und ſo dem durchgreifenden bibliſchen Gedanken auch formell — in allen Lehrabſchnitten — zur Herrſchaft zu verhelfen. Worin liegt nach dem Selbſtzeugnis Brauns [3]) der Fortſchritt ſeiner Methode? „Non naturam foederum tantum et eorum oeconomias expono; sed ad foedera etiam refero scripturam sacram, Deum et hominem; ut, cum multi ex viris doctis duas tantum partes huius doctrinae exponant, ego omnes quatuor tractem. I. De instrumento foederum II. De foederatis, sive de Deo et homine III. De foederibus ipsis IV. De administratione, sive de oeconomiis foederum. Deinde ipsa dogmata, sive theologiae capita eo ordine examinavi, ut ipsa natura foederum id postulare videbatur. Quemadmodum igitur in omni foedere requiruntur tabulae, sive aliquod instrumentum, quod omnes foederis conditiones totamque eius rationem atque naturam contineat, ita et in foedere Dei: illud autem est scriptura sacra. Ante omnia itaque de scriptura sacra agendum fuit. Deinde in omni foedere debent esse foederati,

1) Theol. Jahrb. 1851, S. 430.

2) S. 97: ut doctrina de foedere et testamento Dei ... tradi possit, necesse est, animum auditoris firmari in cogitatione, quod Deus sit ...; daher gleich darauf die Abgrenzung dieſer theologia naturalis gegen die revelata.

3) Er iſt auf ſeine Konſtruktion nicht wenig ſtolz: Si ea (methodus) alicui displicuerit, is procul dubio erit ex numero illorum, qui nihil rectum putant, nisi quod ipsi fecerint.

Digitized by Google

qui foedus ineant; ita et in foedere sacro, per quod obtinemus salutem. Hic autem foederati sunt Deus et homo: ideo de Deo et homine secundo loco agendum fuit. Tertio ipsa natura, conditiones et tota ratio foederum a foederatis sciri debet. Agendum itaque fuit de foederibus ipsis. De foedere in genere, eius natura atque conditionibus; de foedere operum, de eius natura et abolitione per peccatum, ubi agendum erat de peccato; ut et de novo foedere gratiae, et cum foedus gratiae illud sit, per quod obtinemus salutem; ideo etiam illud praecipue et fusius explicandum fuit. Cum autem foedus contineat quatuor partes sive conditiones I. Stipulationem II. Promissionem III. Adstipulationem IV. Restipulationem, ideo totam naturam foederis gratiae examinavimus eo ordine quo hae conditiones inter se nectuntur. Quoniam autem foedus gratiae innititur mediatori, ideo ante omnia de mediatore agendum credidi, et quia stipulatio a parte Dei praecedit omnes foederis conditiones, idcirco, cum fides sit stipulatio foederis gratiae, statim agendum fuit de fide et de iis, quae sunt tamquam effectus fidei, de iustificatione, sanctificatione, de bonis operibus et de aliis quae inde fluunt. Deinde examinanda fuit promissio et comminatio foederis gratiae, id est agendum fuit de vita et morte aeterna. Ut autem tertio homo adstipuletur stipulationi Dei, foedus gratiae debebat promulgari, ideo post doctrinam de vita et morte aeterna agendum fuit de promulgatione, sive vocatione ad fidem. Statim enim inquirendum fuit, quibus viribus homo adstipulari possit Agendum itaque fuit illico de libero arbitrio et de gratia Dei ad conversionem hominis. Et cum primus homo foedus operum per peccatum ruperit eoque exciderit, examinandum fuit utrum fideles etiam excidere possint foedere gratiae; ordo igitur exigebat, ut ageremus de constantia foederis gratiae, sive de perseverantia sanctorum ... Inde procedimus ad quartam et ultimam partem, quae agit de foederum oeconomiis —". Braun fühlt richtig: Die Dogmatik braucht die Steigerung der ſyſtematiſchen Geſchloſſenheit. Soll ſie als ein einheitliches Gebäude feſtſtehen, ſo iſt es nötig, daß über all den Säulen und Bögen hinweg ſich eine einheitliche

Digitized by Google

Kuppel wölbt, die weithin blickt und als Herrin über allen Einzelnheiten des Baues thront. Das ſoll eben der Foedusbegriff ſein. Indeſſen die Methode Brauns iſt trotz ſeiner Verſicherung nicht einheitlich. Schon die Trennung der vier erſten Kapitel des III. Teiles, die von den beiden foedera handeln, von dem II. Teil (de Deo et homine) zeigt uns deutlich wieder den uns bekannten Doppelgang der Methode. Tatſächlich wird im II. Teil, wie bei Cocceius, Heidanus und Burmann, ſo ziemlich vollſtändig der Geſichtspunkt der ſcholaſtiſchen Methode (Vernunftbegriff, abſtrakter Offenbarungsbegriff) in den Vordergrund geſtellt; um die carteſianiſche, für die theologia naturalis ſo charakteriſtiſche idea innata gruppiert ſich das 1. Kapitel des II. Teiles: De existentia Dei. Wenn hier Gott und Menſch als außer aller Beziehung zueinander ſtehend gedacht werden, wobei der Gottesbegriff rein ſpekulativ (die immanente Trinität), der Begriff des Menſchen nur pſychologiſch orientiert iſt, wenn außerdem ohne jede Begründung die Engellehre hier eingeſchoben wird, ſo entſpricht der Inhalt jedenfalls nicht der Überſchrift: de partibus foederatis. Dieſer Inkonzinnität war ſich Braun offenbar nicht bewußt, wie ſchon der letzte Satz dieſes Abſchnittes beweiſt: Sequitur pars secunda, scilicet de partibus foederatis, Deo et homine, ubi obiter quoque suo loco (!) agetur de angelis. Duplici modo Deus in suo verbo se manifestat I οὐσιοδως in sua natura atque sententia, prout ex ipsa ratione demonstrari possit, II ὑποστατικως qualis est in sua subsistentia, pater, filius et spiritus sanctus; quae non tam naturalis, quam revelata cognitio Dei est (S. 50). — Die Behauptung Dieſtels [1], daß bei Braun „der Begriff des foedus in ſo ausgezeichneter und dominierender Weiſe hervortritt wie er bei Momma zurücktritt", iſt nach dem Dargeſtellten zu modifizieren und höchſtens für den III. und IV. Teil richtig, obwohl auch hier, namentlich in der Eschatologie, eine feſte Bezugnahme auf den Foedusbegriff erheblich zurücktritt.

Es iſt dem Herborner Dogmatiker Joh. Melchior († 1689) gelungen, die Syntheſe der beiden Methoden zu vollziehen [2]. In

1) Jahrb. für deutſche Theologie, Bd. X, S. 258.

2) Deſſen ſeinerzeit oft herausgegebenes Kompendium ſcheint Schweizer

der Einleitung zu ſeinen „Fundamenta theologiae didascalicae“ [1]) beſpricht und motiviert er den organiſch genetiſchen und logiſchen Gang ſeiner Methode. Ordinem autem illum nos credimus observasse, qui et minimum requirat repetitiones earundem rerum neque confundat ea quae per oeconomiae diversitatem gradibus distinguenda sunt [2]). Praemisimus quae ad naturalem spectant relationem inter Deum et hominem, et tum perreximus ad commercium gratiae. Und ſo handelt Melchior in dem caput praeliminare de theologia eiusque principio, im 1. Hauptteil von Gott und Menſchen im allgemeinen, und zwar ſo, daß hier das Bezogenſein des letzteren auf den erſteren ausdrücklich hervorgehoben wird. Die Syntheſe der religio naturalis und des foedus operum wird kurz in einem Satz ausgedrückt [3]): Atque ita ratione naturalis conditionis, in qua homo a Deo constitutus erat, confoederatio quaedam inter utrumque obtinebat [4]). Es iſt auch charakteriſtiſch, daß die Trinitätslehre, ihrem Offenbarungscharakter gemäß, erſt im II. Teil: de negotio gratiae in genere zur Darſtellung kommt.

Baur mißbilligt an der Schweizerſchen Konſtruktion das Beſtreben, den offenbaren Gegenſatz von foedus naturae und foedus gratiae einerſeits, von theologia naturalis et revelata anderſeits wieder in einen relativen zu verwandeln. Gegen Schweizers Behauptung, die beiden noch unvollkommenen Ökonomien ante legem et sub lege ſeien nur dadurch verſchieden, daß dort die das foedus konſtituierende gratia oder die erlöſende Offenbarung noch latitiere im bloß Natürlichen, ſo daß alſo Gnade und Natur an-

---

nicht gekannt zu haben, er führt ihn auch meines Wiſſens in ſeiner Glaubenslehre nirgends an. Denn wie wäre es ſonſt erklärlich, daß er an dieſem Kronzeugen für ſeine ſo angefochtene Theſe vorbeigehen konnte?

1) Opera II, 47—176, Herbornae 1693.

2) Eine methodiſche Fineſſe, die ſpäter Ebrard (l. c. 102 [§ 54]), ohne dieſen ſeinen Vorgänger zu kennen, empfiehlt.

3) S. 77.

4) Vgl. auch Melchiors „De obligatione naturali inter Deum et hominem opera II, S. 339 ff., namentlich 343 ff.

Digitized by Google

und ineinander ſeien — wendet Baur ein, daß hier Schweizer das in der Dogmatik tatſächlich gelehrte An- und Nebeneinanderſein von Natur und Gnade mit einem permanenten Ineinanderſein verwechſelt. Baur will der Gnade, die allerdings ſich ſchon vom Sündenfall an in den Vorökonomien ante legem et sub lege entwickelte, ihre ſelbſtändige Sphäre der Vernunft gegenüber bewahren. Die Unterſcheidung jener drei Ökonomien habe daher mit dem Gegenſatz der beiden foedera gar nichts zu tun. Dieſen weſentlichen Gegenſatz bemühe ſich aber Schweizer in einen bloß graduellen Unterſchied zuſammenfließen zu laſſen, indem er dartut, daß nach der reformierten Lehre alles Religiöſe, zuerſt mehr aus unſerem Zuſammenſein mit der Welt ſich bildend, ſodann durch das erwachte ſittliche Bewußtſein gehoben, endlich durch unmittelbare Erlebung des Göttlichen im Gemüt (Offenbarung) zur vollen Belebung gebracht, auf allen drei Stufen entweder die Form eines Rechtsvertrages annehmen, foedus operum ſein könne, oder aber die Form des Gnaden- und Vertrauensverhältniſſes, foedus gratiae. Haben nun jene beiden Formen ganz dieſelben Stufen der Entwicklung, ſo müſſen ſie ſelbſt weſentlich zuſammenfallen, und wenn die beiden erſten Stufen als die des Naturbewußtſeins und des ſittlichen Bewußtſeins und die dritte als die der Offenbarung bezeichnet werden, ſo ſei klar, daß der ſpezifiſche Unterſchied der beiden foedera in die graduelle einer von Stufe zu Stufe fortgehenden Entwicklung umgeſetzt, und auch dadurch die Meinung begründet werde, die Offenbarungsreligion des foedus gratiae ſei nur ein höheres Moment desſelben religiöſen Prozeſſes, welchem auch das foedus naturae angehöre. Da nun drei Ökonomien zu unterſcheiden für die chriſtliche Dogmatik von Wert ſei nur in bezug auf die Erlöſungsreligion, ſo ſeien nach dieſer Anſchauung der in Chriſto vollendeten Religion ſelbſt zwei vorbereitende Stufen vorauszuſenden, welche im Unterſchied von der vollendeten Religion religio naturalis heißen, nach ihrem poſitiven vorbereitenden Verhältnis aber ſelbſt ſchon Erlöſungsreligion in ſich gebunden enthalten und von dieſer Seite betrachtet foederis gratiae oeconomia ante legem et sub lege genannt werden. Durch dieſe Darſtellung werde gerade das Eigentümliche der echt

Digitized by Google

reformierten Lehre von den beiden foedera verwiſcht, indem das foedus gratiae erſt die dritte Stufe ſein ſoll, während es doch das Intereſſe der reformierten Lehre ſei, beide foedera von Anfang an, wenn auch in verſchiedenem Verhältnis nebeneinander hergehen zu laſſen. Werde dagegen die oeconomia foederis gratiae ante legem et sub lege im Unterſchied von der vollendeten religio naturalis genannt, ſo ſei dieſe religio naturalis nichts anderes, als das foedus naturae et operum, und es werde ſo das Nebeneinanderſein der beiden foedera, im Widerſpruch mit der reformierten Grundanſchauung zur Aufeinanderfolge zweier verſchiedener Perioden der Religionsgeſchichte gemacht.

Wenn man das foedus naturae nach ſeiner objektiven Seite betrachtet, dann kann man billig von einem Nebeneinanderſein beider foedera reden, denn dem foedus naturae, welches in der Geſchichte fortdauert [1]), — ſo daß Maſtricht [2]) ſagen kann: foedus gratiae foederi naturae non tam successit, quam accessit — läuft ſchon ſeit dem Sündenfall parallel das foedus gratiae mit ſeinen Ökonomien. Inwieweit ſich dieſe beiden Reihen berühren, darüber gehen, namentlich bei der Schätzung des Dekalogs, die Dogmatiker auseinander. Die einen, wie Cocceius, rechnen es ſchon zum foedus gratiae, indem ſie darin kein eigentliches Geſetz, ſondern nur eine Sammlung von Mahnungen erblicken können; die anderen, wie Melchior, verteilen es unter die beiden foedera. Der Grund für die Beibehaltung des foedus operum war neben der Wertſchätzung des Geſetzes (auch im Gnadenſtand) das Gefühl des Verpflichtetſeins dem Schöpfer gegenüber; denn die oboedientia iſt ſchon vor der Foedusſtiftung mit dem Schöpfungsakt ſelbſt mit- und vorausgeſetzt worden.

Darf daher in bezug auf die objektive Ökonomie- und Geſetzesveranſtaltung von einer Aufeinanderfolge der Perioden im

1) Es iſt antiquiert worden nur quoad vim iustificandi, rigorem quatenus sub comminatione mortis, plenitudinem oboedientiae ut et poenam inoboedientiae iam non exigit ab ipsis electis, quoad vim maledicendi (Maſtricht, l. c. S. 671) und quoad possibilitatem vivificandi; ſie gilt aber quoad stipulata.

2) S. 672.

Digitized by Google

Sinne Baurs nicht die Rede ſein, ſo fragt es ſich, ob dies im ſubjektiven Prozeß nicht möglich erſcheine. — Es mag Baur zugegeben werden, daß bei Schweizer größtenteils das zu ſeiner Zeit beliebte Beſtreben, die Gnadenoffenbarung und die Vernunft zu harmoniſieren, leitend war; Schweizer gibt es auch gewiſſermaßen zu [1]). Der von ihm aufgezeigte Stufengang von dem natürlichen zum ſittlichen Bewußtſein des foedus naturae iſt eine an den Quellen ſcheiternde Konſtruktion [2]). Calvin z. B. muß zwar zugeben, daß ein Same der Gotteserkenntnis uns aus den wundervollen Werken der Natur zufließt [3]), daß die Gottesidee unſerem Geiſte immanent iſt; er iſt aber überzeugt, daß die Geſtaltung einer wenn auch dunklen natürlichen Gotteserkenntnis von der ſittlichen Beſchaffenheit beeinflußt wird, welche freilich die Gottesidee und -erkenntnis nicht ausrotten, wohl aber ihren richtigen Ausdruck verdunkeln und ihre Bedeutung ſtrittig machen kann [4]). — Schweizers Verſuch aber, den erwähnten Gegenſatz zu mildern, entſpricht den Quellen. Es iſt jedoch nicht ſo ſehr der ſchon oben (S. 389) erwähnte Begriff der ratio, der die Verbindung der beiden gegenſätzlichen Glieder anbahnt. Baur [5]) kann nicht begreifen, wie man auf die mit der Lehre von den foedera zuſammengehörende Unterſcheidung einer theologia naturalis und revelata ſo großes Gewicht legen kann, da das auch von Schweizer behauptete völlige Unvermögen der Menſchen zum Guten das gleiche intellektuelle Unvermögen als Folge des Sündenfalles vorausſetzt, mit anderen Worten, daß man die ratio als ein Mittel- und Bindeglied der beiden gegenſätzlichen Gebiete anſehen darf; man müßte daher einfach bei dem

1) Theol. Jahrb. 1848, S. 12: Außerdem hat er auch ſeine in der Glaubenslehre I, 113 noch vertretene Anſicht, leider ohne jede Motivierung, in den Jahrb. 1848, S. 9, wieder aufgegeben. Er ſagt hier nämlich ganz ausdrücklich: foedus naturae et operum (iſt) durchaus bloß die gegenſätzliche Vorausſetzung des foedus gratiae.

2) Er trägt ſie übrigens mit einer gewiſſen Reſerve vor („es ließe ſich"); auch in der Dogmatik (I, 158) betrachtet er das natürliche und ſittliche Bewußtſein des Menſchen als gleichzeitig auftretend; nur den Wirkungen nach ſei das ſittliche das nachfolgende.

3) Inst. I, 5, 15. 4) l. c. 5, 11. 12. 15.

5) A. a. O. S. 348, Anm.

Digitized by Google

von den Dogmatikern klar gelehrten Gegenſatze bleiben, reſp. die durch den Sündenfall geſchehene Abrogation des foedus naturae betonen. Wir dürften Baur unbedingt zuſtimmen, wenn dieſes Bindeglied eben die reine ratio wäre, und wenn z. B. Braun dieſes nicht in dem Begriff der conscientia fände, welch letztere nicht bloß im foedus naturae eine große Rolle ſpielt [1]), ſondern tief im Gnadenleben wurzelt [2]). Braun, S. 99, 100: Wenn es keine conscientia gäbe, ſo könnte niemand überzeugt ſein nec de regeneratione sua, nec de salute aeterna. Die Vernunft kann es nach Braun nicht; ſie kann täuſchen. Der Geiſt iſt allerdings nach dem Sündenfall verdorben, dieſe Wahrheit müſſe man gegen die Pelagianer, Socinianer, Remonſtranten uſw. immer wieder hervorheben [3]); aber: etsi corrupta sit mens, tamen non est destructa. At mens plane esset destructa, si conscientia non sana et falli nescia remansisset. Nulla enim esset in mente scientia, si nulla conscientia. — Was verſteht aber Braun unter der conscientia? Nihil enim aliud intelligimus per conscientiam quam clarissimum istud lumen, per quod non tantum cognoscimus omnes nostras cogitationes, sed per quod etiam plenissime sumus persuasi de veritate rerum, in verbo Dei aut in sana ratione revelatarum, ita ut ne minimum quidem contradictio, aut dubium in mente nostra amplius possit habere locum (S. 92) [4]).

1) Vgl. auch Heidegger, l. c., S. 305 f.: Atque hi cum sint foederis Dei cum homine actus, iusta eosdem naturaliter cognosci potest Deo foedus cum homine intercedere. Conscientia enim hominis dictat Deo creatori et Domino hominis fas esse oboedientiam ab eodem ceu creatura stipulari et eundem seu optimum omnisque boni autorem unice diligendum esse etc.

2) Dies iſt leider von Schweizer unberückſichtigt geblieben.

3) S. 106.

4) Die Bedeutung der conscientia als eines nicht irrenden und nicht trügenden (conscientiam falli nec fallere unquam posse) Faktors im inneren Leben bemüht er ſich in 13 Punkten zu deduzieren. Wie Braun, ſieht auch Melchior in ſeiner Demonstratio veritatis ad conscientiam (Opp. II, 543 ff., vgl. auch: Principium credendi rationale Orthodoxorum, Op. II, 493) in der letzteren hominis maxime decus, wenn auch der Begriff bei ihm eine etwas andere Bedeutung hat. In dieſer conscientia, dieſem unmittel-

Digitized by Google

So zeigt ſich das innere Leben des Menſchen nach der Bekehrung nicht toto coelo verſchieden von dem natürlichen. Die in der Wiedergeburt und Erneuerung tätige Gnade knüpft nicht an die menſchliche Vernunft an — dieſe iſt blind; nicht an den Willen — dieſer iſt gebrochen. Nein, in das „Gewiſſen“ greift ſie hinein; dort liegt der Adel des Menſchen, das Ebenbild Gottes. Man mag es vielleicht bedauern, daß das Ethiſche in dieſem „Gewiſſensbegriff“ ſchwindet und er mehr intellektualiſtiſch gefärbt iſt — das Gewiſſen dient nach Braun zur empiriſchen Selbſtvergewiſſerung um den Gnadenſtand — eins iſt ſicher, daß hier Braun und Melchior nach einem Ausdruck rangen, in welchem ſie das Pelagianiſche und Sozinianiſche überwinden könnten und das dem Menſchen durch die bewahrende Gnade belaſſene Ebenbild nicht abzuſprechen brauchten. So iſt das Problem: Gnade oder Natur mittelſt des Hilfsbegriffes der conscientia bei ihnen gelöſt worden: Gnade und Natur. Die Hauptſache aber, ein klarer Fingerzeig, wie ſich das Übergehen aus dem Naturſtand in den Gnadenſtand pſychologiſch vollzieht, fehlt leider bei Braun und Melchior.

Bleibt dieſe Löſung, die, wie wir ſehen, viel zu wünſchen übrig läßt, den beiden Dogmatikern eingentümlich, ſo haben alle Foederaliſten das Verdienſt, in dem Begriff des foedus als convenientia zwiſchen Gott und dem Menſchen den Begriff der Perſönlichkeit herausgearbeitet zu haben. Wird dies allgemein zugegeben, ſo entſteht die wichtige Frage: Sind ſie aber dann mit ihren prädeſtinatianiſchen Gedanken nicht in Konflikt geraten?

---

baren Selbſtbewußtſein (ipsemet sibi [homo] conscius est) kann man Gott unvermittelt haben, genießen, mit ihm im Wechſelverhältnis ſtehen. Wenn von dieſer eigenen innerſten Innerlichkeit aus dann alle Welt- und Heilserkenntnis gewonnen (551 ff.) und die reinſten Myſterien in die reinſte Subjektivität überſetzt werden können (veniamus in rem praesentem et videamus obiter, qua ratione veritatis radii in abstrusissimus mysteriis sese conscientiae insinuent, S. 552) ſo haben wir in Melchior einen deutlichen Wegweiſer auf Schenkel, mit dem Unterſchied, daß bei letzterem nicht, wie bei Melchior, das Gottesbewußtſein durch Weltbewußtſein ſollizitierend zur Entwickelung gelangen kann.

Digitized by Google

Ebrard will nun, um den „anthropologiſch-ſoteriologiſchen“ Charakter des Foederalismus im Gegenſatz zu dem prädeſtinatianiſchen der reformierten Scholaſtik hervorzuheben, dem erſteren die Prädeſtinationslehre überhaupt abſprechen. Hingegen iſt es ja Tatſache, daß alle Foederaliſten Prädeſtinatianer [1]) waren, ja Heidanus und Braun ſogar Supralapſarier. Verfehlt iſt es aber auch, wenn man das vorzeitliche pactum des Vaters mit dem Sohne, ein Korrelat des ſich in der Geſchichte realiſierenden foedus gratiae, mit dem weſentlichen Inhalt des abſoluten, alles determinierenden Dekretes Gottes verknüpft. So tut z. B. Dieſtel [2]). Er beruft ſich auf die orthodoxe, in den Kämpfen mit den Sozinianern und Arminianern feſtgehaltene Doktrin, die Dekrete ſeien in Gott ein actus unicus et simplicissimus, ihre Differenzierung geſchehe nur für unſere Anſchauung. Das Dekret ſei ſchlechthin abſolut und habe die gloria Dei in Erweiſung ſeiner Barmherzigkeit an den electis und ſeiner Gerechtigkeit an den reprobis zu ſeinem nächſten Objekte. Und da ja nun der Sohn ſeine sponsio nur ewig vollziehen könne vermöge ſeiner trinitariſchen Stellung und Teilnahme an jener Abſolutheit, ſo müſſe notwendig Art und Zeitpunkt der Erfüllung jener sponsio ſchlechthin gleichgültig ſein im ganzen Heilswerke.

Die Foederaliſten aber unterſcheiden das Prädeſtinationsdekret von dem pactum salutis und der darin ausgedrückten sponsio (fideiussio) filii als dem Mittel der executio dieſes Beſchluſſes. Betont dies Schneckenburger [3]) mit Recht, ſo iſt ſeine Behauptung, dieſe executio beziehe ſich nicht direkt auf den abſoluten Willensentſchluß Gottes, ſondern erhalte dadurch eine Beziehung zu dem Weſen Gottes ſelbſt, daß es mit der Trinität in Verbindung geſetzt werde, irreführend. Das decretum praedestinationis et reprobationis iſt allerdings nur vom Vater abſolut gewollt, bei dem pactum salutis betätigt ſich die ganze Trinität. Aber auch dieſe

1) Vgl. auch Schweizer in Jahrb. 1851, S. 423 ff.

2) Jahrb. für deutſche Theol., Bd. X, S. 249.

3) Vergleichende Darſtellung des luth. und reform. Lehrbegriffs, herausgeg. von Güder, II, 136 ff.

Digitized by Google

executio iſt vom Vater notwendig (necessum [1])) gewollt, er hat ſie dem Sohne vorgelegt [2]) und ihn mit der Ausführung ſeines mandatum betraut, welche dieſer allerdings libere vollzogen hat [3]). Da in dem pactum nur die electi berückſichtigt werden, ſo iſt ſein Inhalt jedenfalls nicht weſentlich mit dem des Dekrets identiſch, wie Dieſtel will. Mit dem Verlegen des pactum in das vorzeitliche Daſein haben die Dogmatiker die Bedeutung der Geſchichte nicht entleeren wollen; eben die Heilstaten Chriſti in der Geſchichte, welche, obwohl ideell ſchon im Dekret beſtimmt, auf freier Entſcheidung Chriſti als des trinitariſchen Logos beruhen, haben als geſchichtliche Taten Wert und Bedeutung in Gottes Augen. Das pactum geſchieht überhaupt nur im Hinblick auf die Geſchichte; es bezieht ſich auf die Welt, in welcher die gloria Dei als redemptor und Chriſti als Gottmenſch manifeſtiert werden ſoll. Für ſein inneres Leben braucht Gott dieſe gloria nicht [4]). — Handelt nach dem Bisherigen Chriſtus aus freien Stücken als der λογος, als die Perſon der Trinität, ſo tritt uns allerdings ein anderes Bild entgegen, wenn wir ihn unter dem Geſichtspunkt der Prädeſtination betrachten. Er tritt hier vorwiegend als instrumentum Dei, als Mittel in der Ausführung der Dekrete Gottes auf den Plan, damit wird der abſolute Wert der gottmenſchlichen Leiſtung des Erlöſers bedroht.

Dieſer doppelte Geſichtspunkt macht ſich auch bei den mit Chriſto myſtiſch verbundenen Gläubigen geltend. Da das pactum, wie wir ſahen, nur ein vorzeitlicher Reflex des innerzeitlichen foedus gratiae iſt, ſo werden ſie infolge der myſtiſchen Einwohnung Chriſti in ihnen gleichſam mit ihm in das vorzeitliche Daſein verſetzt und vollziehen in ihm als „intellegible Paciscenten“ [5]) eine vorzeitliche Tat des Vertrages; ſie treten hier ihrem Weſen und Wert nach als wirkliche Perſönlichkeiten auf. In dieſem Zuſammenhange werden die innerhalb der Prädeſtination vorkommenden Ausdrücke: instrumentum, Topf uſw. mit denen der filii Dei, fideles, electi vertauſcht; es ſtehen wertvolle einheitliche Größen

1) Melchior, l. c. 100. 2) Vgl. auch Waeyen, l. c., S. 250.
3) Heidegger, l. c. 370. 4) Schneckenburger, l. c. II, S. 144 f.
5) Schneckenburger, l. c. II, 138.

Digitized by Google

da, die mit ihrem Gott, in ſeinem Sohne zu Ehren gekommen, von Perſon zu Perſon als ethiſche Individuen verkehren. — Umgekehrt in der Prädeſtinationslehre. Wie Chriſtus, ſo ſind auch ſie, und zwar in und mit ihm als Mittel des göttlichen Ratſchluſſes, prädeſtiniert.

Dieſe verſchiedene Betrachtung der Perſon Chriſti, reſp. der Erwählten, einmal als Subjekt, das andere Mal als Objekt der göttlichen Wirkſamkeit, bringt die Prädeſtinationslehre begreiflicherweiſe in eine gewiſſe Spannung mit der Trinitätslehre. Es wäre daher begreiflich, daß mit der kräftigeren Akzentuierung der einen die andere in den Hintergrund treten müßte. Iſt das Gleichgewicht dennoch erhalten geblieben, hat die ökonomiſche Trinität, wonach der Sohn und der Geiſt dem Vater als dem Allwirkenden gewiſſermaßen ſubordiniert erſcheinen, die innere Weſenstrinität nicht verdrängen und ſich an ihrer Senkung zur Tiefe erheben können, ſo iſt dies nur aus einem zähen Feſthalten an der althergebrachten, für die immanente Weſenstrinität lebhaft eintretenden Tradition zu erklären [1]). Die Spannung fühlt

1) Schneckenburger, der auf dieſe Spannung richtig hinweiſt, geht entſchieden zu weit (S. 151), wenn er die Diskrepanz zwiſchen dem Anfang- und Endpunkt der göttlichen Dekrete auch als ein Zeichen dieſer Spannung feſtſtellt. Am Anfang, in der Prädeſtination, ſei die abſolute Beſtimmtheit des Subjekts geſetzt; am Ende hänge es aber von dem Subjekte ab („konkrete Selbſtentwickelung"), ob „die Spiegelung jenes göttlichen Urverhältniſſes in ihm ſich urkräftig wiederholt oder dasſelbe nur als Machtſtoff des Sohnes der von ihm durchlebten erſten Form der göttlichen Tätigkeit der vindicta, die aber in casu weſenerſchöpfend iſt, unterſtellt bleibt." Auch am Ende der Entwickelung tritt aber das Intereſſe der Prädeſtination in den Vordergrund. Zwar nicht in Bezug auf Chriſtus, der hier als Weltherrſcher, als Richter, als Inhaber der ihm vom Vater gegebenen Macht erſcheint; wohl aber in Bezug auf die ſeiner Machtgewalt unterſtellten Menſchen. Hier wird nämlich ſtreng unterſchieden werden zwiſchen denen, die in grege externo Christi fuere et cum eo habuere negotium, und denen. die außerhalb dieſer Gemeinſchaft ſtanden; die erſteren werden wieder in die pii nnd impii geſchieden werden. Wenn den pii ihre Werke werden vorgehalten werden, ſo wird es geſchehen, um hier die Berechtigung und Gültigkeit des ur- und vorzeitlichen dualiſtiſchen Dekrets von neuem zu beweiſen. Nämlich, den pii werden ihre Sünden nur in memoriam zurückgerufen werden, um ihnen ihre Rettung als aus Gnaden allein geſchehene

Digitized by Google

meines Wiſſens der einzige Waeyen [1]), der allerdings nicht mit dem Begriff foedus, ſondern mit dem ihm verwandten testamentum operiert. Nec sollicitos nos habet, quod ipse testator sit et testameuti conditor, eiusdem, cuius vi heres est: testator enim est, ratione potissimum coheredum et heres ratione Patris. Praeterea voluntas Patris, qua testamentum illud conditum decretumque de ista hereditate est, pariter est voluntas Filii et Spiritus sancti: atque ita secundum admirandam S. Sanctae Trinitatis oeconomiam et testator esse et heres potuit. Non minus ac missus et mitteus. — Waeyen will zeigen, daß Widerſprüche noch nicht Inkonſequenzen zu ſein brauchen, daß man von verſchiedenen Ausgangspunkten zu verſchiedenen Reſultaten kommen darf. Mögen Wahrheiten, die ſich mit gleicher Notwendigkeit dem innerſten Menſchen ankündigen, ſich auch widerſprechen, ſie müſſen ſo lange nebeneinander feſtgehalten werden, bis ſich eine genügende Löſung ergeben hat, nicht darf man voreilig die eine Seite durch die andere beſeitigen [2]). Wenn Ebrard findet, daß die abſolute Prädeſtination nur der altorthodoxen Scholaſtik angehört habe, wie ſie denn auch exegetiſch und dogmatiſch ohne Halt daſtehe [3]), und ſie daher preisgeben will, ſo vergißt er, daß, abgeſehen von dem dadurch entſtandenen Bruch mit der guten altreformierten die Prädeſtination entſchieden wahrenden Tradition, mit dieſer Tat die reformierte Theologie in die Gefahr kommt, ihre Eigenart zu verlieren und ſtatt deſſen den ſozinianiſchen und myſtiſch-methodiſchen Grundcharakter anzunehmen.

---

zu demonſtrieren; dagegen werden ihnen publice ihre bona opera zugerechnet werden, ut appareat ipsos esse veros fideles et oves Christi, quibus aeterna gloria sit destinata (Melchior, l. c. II, 175).

1) l. c., S. 284.

2) Es gilt auf dieſem innerſten geiſtigen Gebiet dasſelbe wie in den Naturwiſſenſchaften, wo man die Wahrheit von Experimenten und Beobachtungen nicht verwirft, wenn ſie anderweitig bekannten, feſtſtehenden Tatſachen zu widerſprechen ſcheinen; die wichtigſten Fortſchritte in Aſtronomie, in Phyſik und überhaupt in rationeller Naturwiſſenſchaft ſind durch ſolche Antinomien herbeigeführt worden.

3) Vgl. auch deſſen Schrift „Das Dogma vom Heil. Abendmahl und ſeine Geſchichte“ II, 513.

Digitized by Google

Trotz der Quisquilien, die ſich mit der Zeit in die Behandlung der Prädeſtinationslehre eingeſchlichen haben, darf ſie nicht als ein ausſchließlich dem reformierten Scholaſtizismus angehörender Typus angeſehen werden; ſie iſt auch nicht bloß eine Ergänzungs- reſp. Hilfslehre zu der Rechtfertigungslehre, ſondern ein beſonderes Glied in der Kette der Soteriologie, deſſen Individualität eben darin beſteht, daß Gott, der als der Allwirkende alle Mittelurſachen beherrſcht und auch Jeſum erkoren hat, die Heiligen, die er ſelig machen will, in Chriſto und um Chriſti willen erwählt hat zu einem beſtimmten Ziele; dieſe Sonderart liegt aber nicht bloß, wie bei den Lutheranern, in dem Offenbarwerden der verborgenen Gnade unter den Sündern, welche gläubig werden [1]).

Iſt nun der Grundton der Prädeſtination die göttliche als Gnade und Gerechtigkeit ſich äußernde Allherrſchaft Gottes, das Intereſſe, die Menſchheit in ihrem Soſein nicht als ein zufälliges Reſultat aus dem Wechſelſpiel der göttlichen Wirkſamkeit und der menſchlichen Freiheit hervorgehen zu laſſen, ſo tritt uns in den vom pactum und foedus beherrſchten Gedankengruppen der Begriff der Perſönlichkeit, des ſittlichen Willens entgegen. Dieſe beiden religiöſen Motive ſind zwar in der Foederaltheologie in die Spannung getreten, aber von den Syſtematikern, bewahrt worden.

* *
*

Als ſpezifiſch reformierte Methode kann nach dem Dargeſtellten die Foederalmethode übernommen und die geſunden Elemente in ihr, unter Weglaſſung der veralteten, weitergebildet werden. Im Rahmen dieſer Unterſuchung können dafür nur kurz folgende Geſichtspunkte gegeben werden: 1. In der Foederalmethode hat die alte und doch ſo moderne, zahlreiche Probleme beherrſchende [2]) Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Allwirkſamkeit zur menſchlichen Freiheit, wenn auch keine tiefgreifende, ſo doch eine umfaſſende Bedeutung gewonnen. Soll nun die reformierte Dogmatik ſich mit den Problemen der Gegenwart auseinanderſetzen, darf ſie dieſe ihre Methode nicht fallen laſſen. Sie darf ſich nicht eher beruhigen,

1) Cf. Stange, l. c. S. 49, vgl. mit 46.
2) Vgl. Tröltſch a. a. O.

Digitized by Google

als bis ſie die in dem Weſen ihres religiöſen Lebens begründeten und unabweisbaren Elemente der Lehre von Gott und Menſchen zur vollen Geltung gebracht hat, um ſie dann mit den Problemen der Gegenwart zu vergleichen [1]). 2. Mit der Aufhebung der Foederalmethode würde das reformierte Weſen entſchieden tangiert. Der Foedusbegriff iſt der Zentralbegriff der reformierten Dogmatik, totius theologiae apex, consummatio et finis, totius theologiae medulla et veluti cent-

---

1) Daß hier vorſichtig vorgegangen werden muß, beweiſt uns das Verfahren Schweizers. Nach ihm iſt das Hauptcharakteriſtikum des reformierten Syſtems die dynamiſche Weltanſicht — im Unterſchied von der mechaniſchen —, nach welcher Gott vorwiegend als der Welt immanent gedacht werden müſſe. Dieſe Anſicht komme namentlich bei Zwingli deutlich zum Ausdruck (Glaubenslehre I, 137). Der letztere weiſe ſchlagende Verwandtſchaft mit Zwingli auf und hätte ſicher den Vorwurf des Spinozismus über ſich ergehen laſſen müſſen, wenn er nach Spinoza gelebt hätte, wie ja dieſer Vorwurf gegen das reformierte Syſtem und den die reformierten Gedanken verarbeitenden Schleiermacher immer erhoben worden ſei (S. 92). Es iſt ganz klar, daß Schweizer hier die reformierten Ideen den Schleiermacherſchen weſentlich pantheiſtiſch gefärbten Anſchauungen zu akkommodieren beſtrebt iſt. Es mag ſein, daß heutzutage viele Lehrer in unſerer Kirche von Zwingli abgehen, aber nur, weil die bald hundert Jahre nicht bearbeitete Dogmatik ſehr vielen abhanden gekommen iſt, die nur neuere Werke leſend, mehr den lutheriſchen Geiſt in ſich aufgenommen haben, d. h nicht eben Luthers ſelbſt, aber den orthodox oder pietiſtiſch oder rationaliſtiſch gefärbten (S. 164). Es iſt ſchon von *Baur* (Jahrb. 1847, 358) Schweizer entgegengehalten worden, daß Zwingli, deſſen Werk de providentia allerdings pantheiſtiſch klingt, nicht tonangebend iſt für den reformierten Proteſtantismus, welcher nicht mit dem Subſtanzbegriff Spinozas, ſondern mit dem Willensbegriff operiert hat. — Trotz der ſporadiſchen Aufnahme ſeitens der Leenhoffianer, Burmann u. a. konnte der Spinozismus nie einen feſten Boden im reformierten Proteſtantismus faſſen und forderte einige geharniſchte reformierte Apologien heraus, die total mit dem toten Subſtanzbegriff und der Seinsnotwendigkeit Spinozas aufräumen wollen (vgl. namentlich *Wittich* in Antiſpinoza und v. d. *Waeyen* l. c. S. 107 ff.). — Es iſt nur ratſam, bei Hervorhebung der Ähnlichkeiten des *trennenden* Gegenſatzes nicht zu vergeſſen und bei allen harmoniſtiſchen Verſuchen immer an den *erſten tragenden Grund* zu denken, und nur zu begrüßen, daß Kupper ſcharf die Grenzlinien zwiſchen den offenbarungsmäßigen Welt- und Lebensanſchauungen und den denſelben zwar durch die Problemſtellung verwandten, im Grunde aber ganz fernliegenden „normaliſtiſchen" Syſtemen zieht.

Digitized by Google

rum quoddam, ad quod seu scopum unicum ommia quae iis comprehenduntur, referri oportet [1]). Daher iſt er in der reformierten Theologie immer, wenn auch nicht ſo intenſiv, wie ſeit Cocceius, kultiviert, ja es ſind auch, wie wir ſahen, Verſuche gemacht worden, dieſen Zentralbegriff der formellen methodiſchen Durchführung zugrunde zu legen. 3. In der Foederaltheologie liegen Keime zur Überwindung des Gegenſatzes der bloß natürlichen und der bloßen Offenbarungstheologie, indem hier die Offenbarung irgendwie in den Naturſtand reicht, das Natürliche hingegen durch die Offenbarung nicht aufgehoben, ſondern geſetzt und geadelt wird. 4. In dem Offenbarungsbegriff dieſer Theologie kommt die objektive und ſubjektive Seite (die Selbſtdarbietung Gottes in der Geſchichte, welche aber auch das Eingehen des menſchlichen Bewußtſeins auf dasſelbe bezweckt) zur Geltung, die erſtere unter dem, durch allegoriſche Spitzfindigkeiten allerdings etwas ſchiefen, Geſichtspunkt der geſchichtlichen Entwickelung. 5. In der Foederalmethode beſtehen die Vorzüge ſowohl der analytiſchen als auch der ſynthetiſchen zurecht. Der erſteren, indem in der Foederalmethode das Subjekt der Theologie nicht Menſch oder Menſchheit in abstracto, ſondern der aus dem Natur- in den Gnadenſtand verſetzte homo peccator (ſ. oben S. 285) iſt. Da nun der Gewißheit des Heilsſtandes eine objektive Feſtigkeit der Heilsveranſtaltung entſprechen ſoll (ſ. oben S. 299), man alſo zunächſt den Heilsgott als principium und causa salutis betrachten muß, um von dieſem übergeſchichtlichen Geſichtspunkte aus die geſchichtlichen Tatſachen und den Heilsſtand der Einzelnen in ihrer Feſtigkeit zu begreifen, wird man aus dieſem offenbar nicht ſpekulativen Intereſſe [2]) auch das gute Recht der ſynthetiſchen Methode verwerten können.

1) Cocceius, Summa theol., S. 97; vgl. auch Summa doctr. de foed. et test. Dei, praef.; Heidegger, Corpus theol. IX, 4; Heppe, Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus, 1857, I, 139 ff.

2) Dieſes Intereſſe hat ſchon Leydecker in ſeiner ſchon erwähnten Praef. (ſ. oben S. 384) zum Ausdruck, in der Ausführung aber ſehr wenig zur Geltung gebracht (ſ. Schweizer, I, 116).

5.

Der gegenwärtige Stand der Debatte zwiſchen Theologie und Naturwiſſenſchaft.

Von

Lic. Dr. **Karl Heim** in Halle a. S.

Wenn wir die lange Geſchichte der Auseinanderſetzung des Chriſtentums mit der Naturwiſſenſchaft überblicken, dieſen nun bald zweitauſendjährigen Kampf, in dem der Glaube mit dem wechſelnden Naturbild ringt, ſo treten deutlich zwei verſchiedene Kampfmethoden auseinander, die der Glaube bei dieſer Auseinanderſetzung anwendet. Man könnte ſie unterſcheiden als die defenſive und die offenſive Kriegführung. Die defenſive Methode beſteht darin, daß die Religion ſich darauf beſchränkt, ihr Heiligtum gegen die Naturwiſſenſchaft zu verteidigen, ſich ein ſturmfreies Gebiet abzuſtecken und einzuzäunen, in der ſie frei atmen kann, mag die Naturwiſſenſchaft auch alles, was außerhalb dieſes heiligen Bezirkes liegt, in eine Sandwüſte verwandeln. Die offenſive Kriegführung dagegen begnügt ſich nicht mit der bloßen Verteidigung. Die Religion durchbricht hier vielmehr die Schranken, die ihre ſubjektive Innerlichkeit von der Außenwelt ſcheiden, ſie dringt in die Natur ein und ſucht alles, von den Geſtirnbahnen bis zum Schmetterlingsflügel, religiös zu beſeelen, ſozuſagen in Religion zu verwandeln. Die defenſive Apologetik hütet die Flamme des Glaubens im Innern der Seele und beleuchtet von dort aus die Natur religiös. Die offenſive Apologetik dagegen beleuchtet die Natur nicht nur, ſondern durchglüht ſie religiös. Machen wir uns dieſe zwei verſchiedenen Kampfmethoden an einigen hiſtoriſchen Hauptbeiſpielen klar.

Das Sondergebiet, das die defenſive Apologetik gegenüber der übrigen Natur abgrenzte, um es zum Sitz der Religion zu machen, iſt der Menſch, noch enger die menſchliche Seele als das Organ der Religion, das Subjekt der Sünde und der Gegenſtand der

Erlöſung. Dieſe ſpezifiſche Scheidung zwiſchen Menſchenſeele und Natur hat natürlich ihre religiöſe Wurzel in der unendlichen Wertung der Menſchenſeele durch Jeſus. Aber dieſes lebendige religiöſe Werturteil erſtarrte zu einem theoretiſchen Dogma mit naturwiſſenſchaftlichen Konſequenzen, als die platoniſche und ariſtoteliſche Philoſophie das chriſtliche Denken zu beeinfluſſen begann. Nehmen wir z. B. die theologia naturalis von Raymundus de Sabunde (c. 1436), in der ſich das naturphiloſophiſche Denken des kirchlichen Mittelalters wiederſpiegelt. Hier ruht die ganze Apologetik auf der Vorausſetzung: die creaturarum universitas iſt eine scala immobilis habens gradus firmos et immobiles, per quam homo veniat et ascendat ad se ipsum. Die Welt des Seienden gliedert ſich in vier Stufen oder vier unbewegliche übereinandergebaute Etagen. Auf der unterſten Stufe befinden ſich die Dinge, die bloß ſind, aber weder leben noch empfinden noch denken oder wollen. Das ſind die vier Elemente, Erde, Waſſer, Feuer und Luft. Auf der zweiten Stufe ſtehen die Weſen, die ſind und leben, aber noch nicht empfinden oder denken. Das ſind die Pflanzen und Bäume. Auf der dritten Stufe ſtehen die Weſen, die ſind, leben und empfinden, aber noch nicht denken oder wollen, die Tiere in ihren verſchiedenen Abſtufungen. Auf der vierten und höchſten Stufe endlich ſtehen die Weſen, denen nicht nur das esse, vivere und sentire zukommt, ſondern außerdem noch das intelligere und velle et nolle libere. Sie allein ſind die Subjekte der Religion und die Objekte der göttlichen Erlöſung. Dieſe Vierteilung iſt unmittelbar aus Ariſtoteles übernommen und liegt noch heute dem vulgären Naturbild zugrunde. Unter der Vorausſetzung dieſer Welteinteilung konnte man die drei unteren Daſeinsſtufen ruhig der wechſelnden Naturforſchung preisgeben, wenn nur die oberſte Stufe der Theologie überlaſſen blieb. Man konnte die drei unteren Stockwerke des Weltgebäudes ruhig umbauen, wenn nur das oberſte Stockwerk, das allein unmittelbar in den Himmel hineinragte, unverſehrt ſtehen blieb. Als die neue Ära der Aſtronomie angebrochen war und die erſten kirchlichen Angriffe und Verdächtigungen gegen Galilei laut wurden, da ſchrieb dieſer eine Verteidigungsſchrift, in der er den Konflikt durch dieſe ſchon

Digitized by Google

im Mittelalter bekannte Scheidung zwiſchen dem theologiſchen und dem naturwiſſenſchaftlichen Forſchungsgebiet zu löſen ſuchte. Die Theologie, ſagt er, iſt nicht deshalb die Königin der Wiſſenſchaften, weil etwa alles, was die anderen Wiſſenſchaften lehren, ſich in der Theologie enthalten und erklärt fände. Geometrie, Aſtronomie, Muſik und Medizin iſt doch in der Bibel nicht beſſer enthalten, als in Archimedes, Ptolemäus und Galen. Die königliche Stellung der Theologie beruht vielmehr darauf, daß der Gegenſtand der Theologie die Gegenſtände der Profanwiſſenſchaften an Würde überragt. Wozu es führt, wenn die Theologie die Grenzen dieſes ihres erhabenen Sondergebietes überſchreitet, veranſchaulicht Galilei durch folgendes Gleichnis: Wenn ein abſoluter Fürſt, ohne daß er Arzt oder Architekt wäre, verlangen würde, daß man nach ſeinen Anordnungen ſich kurieren oder Gebäude aufführen ſoll, ſo würde er damit von ſeinem Thron herabſteigen zur Lebensgefahr für die armen Kranken und zum Ruin der Baukunſt. Ebenſo die Theologie, wenn ſie zu den niedrigen Wiſſenſchaften herabſteigt und in aſtronomiſchen Fragen mitreden will, wenn alſo Theologen Dekrete in Fächern erlaſſen, die ſie nicht ſtudiert haben. Schon Galilei vertritt alſo den heute ſo viel vertretenen Grundſatz, daß die Kolliſion zwiſchen Religion und Naturwiſſenſchaft durch eine Grenzregulierung geſchlichtet werden müſſe, durch die jede dieſer beiden Wiſſenſchaften auf ihre Domäne beſchränkt werde. Die Menſchenſeele, ihre Sünde, ihr Heil und ihr Gott gehören der Theologie, das übrige ſei den anderen Disziplinen zu überlaſſen.

Aber ſchon zur Zeit Galileis beginnt die Erſchütterung dieſer Gebietsteilung zwiſchen dem theologiſchen und dem naturwiſſenſchaftlichen Wirklichkeitsbezirk und damit der ganzen apologetiſchen Methode, die auf der Iſolierung der Menſchenſeele beruht. Es ſind hauptſächlich drei Epochen in der Geſchichte der Naturwiſſenſchaft geweſen, durch die dieſe Grundlage der defenſiven Apologetik erſchüttert wurde: 1) der Zerfall des ptolemäiſchen Weltbildes, 2) der Darwinismus, 3) die phyſiologiſche Forſchung der letzten Jahrzehnte.

Die erſte Erſchütterung der iſolierten Zentralſtellung der Menſchenſeele brachte der Zuſammenbruch der alten Aſtronomie. Der

Digitized by Google

heilige Bezirk der gottverwandten Menſchenſeelen blieb unangetaſtet, ſolange er im ruhenden Weltmittelpunkt lag. Solange ſich die Menſchen auf der ruhenden Weltbühne bewegten, um die ſich alles drehte, ſolange Sonne, Mond und Sterne nur die Rampenlichter zur Beleuchtung des großen Dramas der Menſchenſünde und Menſchenerlöſung waren, da nahmen die Perſonen dieſes Dramas ſchon durch ihre Stellung im Weltmittelpunkt eine exzeptionelle Zentralſtellung ein, da war es für das Denken durchaus folgerichtig, den Menſchen eine Ausnahmeſtellung gegenüber der ganzen übrigen Natur anzuweiſen, die Menſchenſeele als das Zentralheiligtum des Kosmos von ihrer profanen Umgebung abzugrenzen. Aber nun fingen auf einmal die Bretter der Weltbühne an zu ſchwanken. Die Erde wurde wie ein Ball in den unendlichen Weltraum hinausgeſchleudert und drehte ſich mit zahlloſen Schweſtergeſtirnen im Kreiſe. Die religiöſen Konſequenzen dieſer neuen Aſtronomie traten nicht ſofort in ihrem ganzen Umfange hervor. Denn Kopernikus und Keppler hielten wenigſtens die Sonne noch als abſoluten Weltmittelpunkt feſt und ließen die ruhende Fixſternſphäre ſtehen, die ſich noch ganz wie bei Ptolemäus jenſeits des Saturn, des äußerſten der damals bekannten Planeten wölbte. Dieſes Übergangsſtadium ließ ſich zur Not mit der Zentralſtellung der Menſchen in Einklang bringen. Man hatte dann eben eine ſchwingende Weltbühne, und die Zentralſonne, um die ſie ſchwang, war der Ort der Engel und Geiſter, wohin Jeſus nach Vollendung der Erlöſung aufgefahren war und wohin auch unſere Seelen einſt auffahren werden, um die ihnen gebührende Zentralſtellung im Kosmos einzunehmen. In dieſer Weiſe brachte Keppler in der intereſſanten Schrift De harmonice mundi (Lincii 1619) ſeine aſtronomiſchen Anſchauungen mit ſeinem lutheriſchen Glauben in Einklang. Damit war einfach der Sonne die religiöſe Rolle übertragen, die bisher die Erde geſpielt hatte. Aber nun erſt kam der entſcheidende Schlag gegen die alte apologetiſche Methode. Giordano Bruno war es, der mit verwegener Fauſt das kriſtallene Deckengewölbe hinausſchlug, das von Ptolemäus her noch ſtehen geblieben war. Er erkannte, daß die Fixſterne Sonnen ſind, daß alſo auch unſere Sonne nur eine von unzähligen Schweſtern iſt, die

Digitized by Google

im freien Raum wie in einem Ozean ſchwimmen. Ein Schritt des Menſchengeiſtes von ungeheueren Konſequenzen. Bruno erkannte intuitiv, daß damit die Vorausſetzungen der damaligen chriſtlichen Dogmatik dahinfielen. Waren einmal die Grenzen verwiſcht zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwiſchen Ruhe und Bewegung, ſo war damit ein Relativierungsprozeß eingeleitet, der nach und nach alle abſoluten Grenzen in Frage ſtellen mußte, auch die ſcheinbar unverrückbaren Grenzſteine, die das Gebiet der Menſchenſeele von der Natur ſchieden. Dieſe heilige Inſel mußte verſchlungen werden von dem alles überflutenden Meer gleichartiger Relationen, in die ſich alles auflöſte, ſie mußte verſchlungen werden ſamt den Tempeln und Altären, die man darauf errichtet hatte, ſamt den Dokumenten, in denen den Menſchen die Herrſchaft über die Welt zugeſichert war. Die katholiſche Kirche wußte wohl, warum ſie ſchon die erſten Anfänge dieſer Verrückung des Weltmittelpunktes, die Lehre von den Antipoden, mit Gewalt unterdrückte, warum ſie Giordano Bruno verbrannte und Galilei als Greis zum Widerruf nötigte. Und von demſelben ſehr begreiflichen Inſtinkt waren die Vertreter der älteren lutheriſchen Orthodoxie geleitet, wenn ſie den von Galilei vorgeſchlagenen Kompromiß zwiſchen der Schrift und der neuen Aſtronomie empört zurückwieſen und der kopernikaniſchen Lehre einfach die Bibelſtellen Joſ. 10, 12 und 2 Kön. 20, 11 entgegenhielten. Man vergleiche beſonders Abraham Calovs loci von 1655 und ſeine biblia illustrata von 1672. Calov empfand deutlich, daß dieſe Relativierung aller räumlichen Verhältniſſe im Kosmos die exzeptionelle Stellung des Menſchen und ſeiner Seele untergrabe, mit der die orthodoxe Dogmatik ſtand und fiel.

Die zweite große Erſchütterung der Grundlagen der defenſiven Apologetik brachte die darwiniſtiſche Entwicklungshypotheſe. Der Menſch mit ſeiner Seele erſchien hier als etwas, was in langer Entwicklung aus primitiven Anfängen heraus geworden war. Das menſchliche Gehirn, der Sitz aller Geiſtesfunktionen, war nur die Fortſetzung des Medullarrohrs, das ſich ſchon in der gastrula der einfachſten Lebeweſen in embryonaler Form ankündigte. Hatte der Menſch ſeit Kopernikus ſeine exzeptionelle Stellung im Raum ver-

Digitized by Google

loren, ſo kam jetzt ſeine exzeptionelle Stellung in der Zeit, in der Verkettung der Urſachen und Wirkungen ins Wanken. Man ſuchte dieſer Konſequenz allerdings von chriſtlicher Seite durch einen Kompromiß zu entgehen. Apologeten des Chriſtentums wie R. Schmid („Die Darwinſchen Theorien und ihre Stellung zur Philoſophie, Religion und Moral", 1876, „Das naturwiſſenſchaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen" 1906) und E. Dennert („Bibel und Naturwiſſenſchaft", 5. Aufl. 1906) ließen zwar den Körper des Menſchen durch Entwicklung entſtehen, den menſchlichen Geiſt dagegen durch eine Neuſchöpfung in die Entwicklung eintreten. Allein wenn man die ganze übrige organiſche Welt dem Deſzendenzprinzip preisgegeben hat, ſo iſt ſchwer einzuſehen, warum gerade an dieſem einen Punkt der genetiſche Kauſalzuſammenhang durch einen deus ex machina unterbrochen werden ſoll, zumal die Verſuche, einen nicht nur graduellen, ſondern ſpezifiſchen Unterſchied zwiſchen dem Geiſtesleben der Menſchen und dem Seelenleben der Tiere feſtzuſtellen, infolge unſerer Unkenntnis des tieriſchen Innenlebens immer nur unſichere Vermutungen bleiben müſſen.

Bald nach der darwiniſtiſchen Epoche und nicht ohne Zuſammenhang mit ihr erfolgte der dritte und ſchwerſte Angriff auf die Ausnahmeſtellung der Menſchenſeele innerhalb der Natur. Dieſer ging von der heutigen Phyſiologie und Gehirnpathologie aus. Früher wußte man nur, daß die Empfindungen durch ſenſible Nervenleitungen nach der Großhirnrinde geleitet werden, um dort dem Verſtand und der Vernunft als Material vorzuliegen, und daß die Wollungen, die aus den Verſtandesüberlegungen hervorgehen, der motoriſchen Nervenleitungen bedürfen, um in Taten umgeſetzt zu werden. Solange die Forſchung noch nicht weiter vorgedrungen war, konnte man ſich die denkende und wollende Seele als einen ſouveränen Herrſcher denken, der in ſeinen Gemächern abgeſchloſſen lebt und nur einerſeits die ſenſiblen Nerveneindrücke wie vortragende Räte bei ſich empfängt und dann die motoriſchen Nervenprozeſſe wie Ordonnanzen entſendet, um den ausführenden Organen ſeine Befehle zu übermitteln. Nun drang aber die Phyſiologie weiter und fand, daß ſich die Abhängigkeit der Seele von Gehirnprozeſſen nicht bloß auf die Sinneseindrücke

Digitized by Google

einerſeits und die Ausführung der Willensakte andererſeits beſchränkt. Vielmehr iſt auch das Entſtehen der Gedanken aus den Sinneseindrücken und das Zuſtandekommen der Willensentſchlüſſe bzw. der „Bewegungsbilder“, die den Befehlen an die motoriſchen Nerven vorangehen, von Gehirnprozeſſen abhängig. Dies zeigen die Beobachtungen über Seelenblindheit, ſpeziell Worttaubheit, Wortblindheit einerſeits, Wortſtummheit und Agrapſie anderſeits. Bei Läſion der Hinterhauptlappen kann z. B. folgende Abnormität eintreten: der Patient ſieht zwar ganz gut, aber er iſt unfähig, das Geſehene in den allgemeinen Vorſtellungsinhalt einzureihen. Die Erinnerungsbilder, mit denen ſich das Geſehene verbinden müßte, um Erkenntnis zu werden, ſtellen ſich nicht ein. Die Netzhauterregungen löſen dieſe Erinnerungsbilder nicht mehr aus. Alle Objekte und Perſonen erſcheinen dem Patienten fremd. Er kann nicht mehr angeben, wie ein täglich von ihm benutztes Tintenzeug ausſieht. Er erkennt ſeine eigene Tochter, die ihn beſucht, nicht mehr, obwohl er ſie ganz deutlich ſieht. Obwohl er, wenigſtens bei der ſog. verbalen Alexie, einzelne Buchſtaben noch erkennen kann, hat er nicht mehr die Fähigkeit, ſie zu Worten zuſammenzufaſſen und ſo zum Verſtändnis des Geleſenen zu gelangen. Dieſen Abnormitäten auf dem ſenſiblen Gebiet entſprechen ähnliche auf dem motoriſchen Gebiet. Obwohl bei dem Patienten die Sprachmuskulatur vollſtändig in Ordnung iſt, kann er die ſprachlichen Bezeichnungen für die gewöhnlichſten Dinge nicht mehr finden. Das Wortbild, das den Willen, etwas zu ſagen, bedingt, ſtellt ſich nicht ein. Er iſt außerſtande, ſelbſt wenn man ihm die Worte vorſagt, die Klangbilder in ſich zu reproduzieren und die Wortklänge in die Bewegungsbilder der Zunge und des Mundes zu transponieren. Oder in anderen Fällen kann er, obwohl die Muskulatur der rechten Hand vollſtändig in Ordnung iſt, die Klangbilder nicht in die Schreibbewegungsbilder umſetzen, die den Willen, es niederzuſchreiben, bedingen [1]). Über die phyſiologiſche Erklärung dieſer Erſcheinungen ſind die Phyſiologen ziemlich un-

1) Vgl. über das einzelne v. Monakow Gehirnpathologie, 1897, Wundt, Phyſiologiſche Pſychologie [5] I, 1902.

einig. Die einen nehmen genau im Gehirn fixierbare Zentren an, z. B. ein Sprachzentrum, ein Schreibzentrum, das zwiſchen dem allgemeinen Sehzentrum und dem akuſtiſchen Sprachzentrum gelegen iſt, ferner Aſſoziationszentren, die als Brücken zwiſchen den verſchiedenen Vorſtellungsregionen dienen und die aſſoziativen Verbindungen zwiſchen ihnen herſtellen, endlich ein Begriffszentrum, in dem aus den Aſſoziationen ſich die Begriffe geſtalten. Die Wundtſche Phyſiologie verſucht wenigſtens die ideale Konſtruktion eines derartigen durch Leitungen verbundenen Syſtems von Zentren, ohne eine genaue Lokaliſierbarkeit derſelben für möglich zu halten. Andere, wie z. B. Wahle („Über den Mechanismus des geiſtigen Lebens“, 1906) halten dieſe Fixierung von Zentren, die an die längſt überwundene Phrenologie erinnert, für eine vage Hypotheſe, die dieſe feinen Strukturverhältniſſe in ein viel zu grobes Schema hineinzwängt. Sie glauben, daß man nur ganz im allgemeinen von Rindenregionen ſprechen kann, die als Heerde einzelner Aktionen dienen. Dieſe Differenzen in der phyſiologiſchen Erklärung der angedeuteten Tatſachen machen aber für unſere Frage keinen Unterſchied. In jedem Falle erſcheint hier nicht mehr bloß das peripheriſche Gebiet der Sinneseindrücke und der Gliederbewegungen phyſiologiſch bedingt, ſondern ein tiefer liegendes Gebiet, das ſchon in die innerſten Funktionen des Denkens und Wollens hineingreift. Denn unſer Denken baut ſich auf Aſſoziationen auf, und unſer Wollen iſt weithin von den motoriſchen Vorſtellungen abhängig, die wir zu faſſen vermögen. Der eiſerne Ring phyſiſcher Einflüſſe, der das Seelenleben von allen Seiten einſchließt, hat ſich damit alſo bereits enger um die belagerte Feſtung der Seele zuſammengezogen. Immerhin, ſo kann man ſagen, bleibt der Seele noch ein Spielraum, ſie kann innerhalb der Einſchränkungen, die ihr die Beſchaffenheit gewiſſer Gehirnzentren auflegt, ihre Gedankenkombinationen vornehmen, und ſie kann innerhalb der Möglichkeiten, die ihr die Gehirndispoſition für motoriſche Vorſtellungsbilder offen läßt, eine gewiſſe Wahl treffen. Sie iſt wie ein Gefangener, der wenigſtens innerhalb ſeiner Zelle frei auf und ab gehen kann. Allein auch auf dieſen engen Zellenraum, der der phyſiologiſchen Bedingtheit entnommen

Digitized by Google

zu ſein ſcheint, ſind die Angriffe der Naturwiſſenſchaft bereits gerichtet. In den letzten 15 Jahren iſt beſonders von franzöſiſchen Forſchern eine Reihe von eigentümlichen pathologiſchen Fällen unterſucht worden, nach denen nicht nur das Material, das dem Ich zur denkenden und wollenden Bearbeitung vorliegt, ſich als phyſiſch bedingt erweiſt, ſondern auch das Ichbewußtſein ſelbſt in ſeiner Selbſtzuſammenfaſſung als denkende und wollende Perſönlichkeit nur als die Reſultante einer beſtimmten Verkettung von Gehirnfaſern erſcheint. Es handelt ſich hier beſonders um die Arbeiten von Ribot („Les maladies de la personnalité 1891, la volonté" 1893), Binet (les altérations de la personnalité 1892), Deſſoir („Das Doppelich" 2. Aufl. 1896)[1]). Man hatte ſchon früher die Beobachtung gemacht: Wenn ein Gehirnrindenteil infolge von Ernährungsſtörung und dadurch herbeigeführter hyſteriſcher Lähmung, alſo Funktionsunfähigkeit von Rindenzellen ausgeſchaltet iſt, ſo iſt auch ein Teil des Bewußtſeins, alſo der Erinnerungsmaſſe ausgeſchaltet. Bei einem Sturz vom Rade erleidet z. B. jemand eine Gehirnerſchütterung, wird in das Krankenhaus der nächſten Stadt gebracht und kann ſich, aus der Betäubung erwachend, nicht mehr auf ſeinen Namen, ſeine Heimat, ſeine Vergangenheit beſinnen. Erſt ſpäter kehrt die Erinnerung wieder. Wenn nun in ſolchen Fällen der ausgeſchaltete Teil des Bewußtſeins oder der Erinnerungsmaſſe einfach verſchwände, ſo wäre das der metaphyſiſchen Ichvorſtellung noch nicht direkt gefährlich. Es wäre dann einfach ein Fall von Amneſie oder ſtarker Gedächtnisſchwäche. Allein nun ſind von jenen franzöſiſchen Forſchern Fälle beobachtet und unterſucht, in denen die ausgeſchaltete Erinnerungsmaſſe ein eigenes Leben für ſich weiterzuführen ſcheint, ſich ſozuſagen als Ableger des erſten Ich oder als zweites Ich neben dem erſten etabliert. Schon vor Binet und Ribot waren einige auffallende Fälle dieſer Art aus der Pathologie bekannt. Ein Marineſoldat in Rochefort litt abwechſelnd an Lähmung der rechten und der linken Körperhälfte, der oberen und unteren Extremitäten. Und dieſem Wechſel der Läh-

1) Als Gegenſchrift gegen dieſe Arbeiten wäre zu vergleichen: Landsmann, Die Mehrheit geiſtiger Perſönlichkeiten in einem Individuum, 1894.

Digitized by Google

mungszuſtände entſprach auch ein Wechſel ſeines Ichbewußtſeins. Waren beide Beine gelähmt, ſo erinnerte er ſich nur an die Zeiträume ſeines Lebens, in denen ebenfalls beide Beine gelähmt waren, alles andere war aus ſeinem Gedächtnis entſchwunden. Ergriff die Lähmung die Arme, ſo erinnerte er ſich nur an die Zeiträume, in denen gleichfalls ſeine Arme gelähmt geweſen waren uſw. So lebten in dieſem Körper anſcheinend nicht weniger als ſechs voneinander geſchiedene Ich oder Perſönlichkeiten, die nichts voneinander wußten, jedes mit einer eigenen Geſchichte, eigenen Fähigkeiten und Charaktereigenſchaften. Ähnlich war es bei dem bekannten Sergeanten von Bazeilles, der 1871 durch einen Granatſplitter am Kopf verwundet wurde und bei dem von da an immer zwei Zuſtände periodiſch abwechſelten, ein Zuſtand, in dem er an Kleptomanie litt, und ein anderer Zuſtand, in dem jede Erinnerung an den anderen Zuſtand und das darin Begangene erloſchen war. Zu dieſen vorher bekannten Fällen kommen nun noch neuere Beobachtungen, die Binet in ſeiner Schrift „Les altérations de la personnalité“ 1892 beſpricht. Er berichtet u. a. von einer hyſteriſchen Perſon, deren eine Hand empfindungslos war. Dieſer empfindungsloſe Körperteil ſchien nun ein eigenes Bewußtſein zu haben. Denn er machte ſinnvolle Bewegungen, von denen das Gehirnbewußtſein der Perſon nichts wußte. Binet ſperrte die empfindungsloſe Hand ſo vom übrigen Körper ab, daß ſie den Augen der hyſteriſchen Perſon unſichtbar war. Die ſo abgeſperrte Hand ſchrieb nun, korrigierte in ſchon geſchriebenen Schriftſtücken orthographiſche Fehler, ließ ein entzündetes Streichhölzchen, das ſie in der Hand hielt, im rechten Moment fallen, wenn die Flamme der Haut zu nahe kam, alles, ohne daß das Gehirnbewußtſein der hyſteriſchen Perſon davon irgend etwas wußte. Während die hyſteriſche Perſon ſich lebhaft mit einer anderen unterhielt, wurden ihr gleichzeitig von hinten Fragen zugeflüſtert. Die unempfindliche Hand ſchrieb die Antworten darauf nieder, ohne daß das übrige Bewußtſein der Perſon eine Ahnung davon hatte. Aus dieſen und ähnlichen Fällen glauben nun die genannten Phyſiologen den Schluß ziehen zu können, daß das Ich nur die Reſultante von gewiſſen Gehirnzellenkomplexen iſt, daß daher durch

Digitized by Google

Teilung dieſes Komplexes, durch Zerreißung einer Faſerverbindung ein doppeltes Ich entſtehen kann. Da nun auch ſchon einfache Organismen Bewußtſein haben, ſo erſcheint das menſchliche Ich, die menſchliche Perſon, wie Ribot ſich ausdrückt, als ein allmählich zuſammengewachſenes Ganzes. Gegen dieſen letzten und ſchwerſten Angriff auf den metaphyſiſchen Ichbegriff läßt ſich die theologiſche Poſition nicht dadurch verteidigen, daß man, wie Wobbermin in ſeiner Schrift „Theologie und Metaphyſik" (1901), S. 195ff. erklärt: die von Ribot und Binet unterſuchten Fälle ſind pathologiſche Erſcheinungen, die alſo für den Normalzuſtand nichts beweiſen. Bekanntlich beweiſen in der Phyſiologie die pathologiſchen Fälle für den Normalzuſtand eben gerade ſehr viel. Die Gehirnläſionen ſind die einzig ſicheren Mittel, um die Abhängigkeiten der Pſyche von Gehirnzuſtänden feſtzuſtellen, da dieſe Abhängigkeiten im Normalzuſtand verborgen bleiben.

Wir ſehen aus allem Bisherigen: Die Grundlage der defenſiven Apologetik, die Abzäunung eines der Naturwiſſenſchaft unzugänglichen Seelengebiets, iſt mit dem Fortſchritt der Naturwiſſenſchaft immer mehr erſchüttert worden. Mit dem Zerfall des ptolemäiſchen Weltbildes verlor die Menſchenſeele ihre zentrale Sonderſtellung im Raum. Der Evolutionismus nahm ihr ihre Sonderſtellung innerhalb der zeitlichen Entwicklung. Die heutige Phyſiologie endlich brachte ſie in den Zuſtand einer belagerten Feſtung, um die ſich der eiſerne Ring immer enger zuſammenzieht. Die Außenforts ſind längſt genommen; jetzt wird um die innere Burg gekämpft. Die Hoffnung wird mit jedem Jahr geringer, daß hier die Belagerung zum Stillſtand kommen wird. Wir müſſen uns ernſtlich vor die Frage ſtellen: Was dann, wenn dieſer Prozeß noch weiter fortſchreitet, wenn ſich zuletzt nichts mehr gegenüber der naturwiſſenſchaftlichen Betrachtung iſolieren läßt, wenn auch das Innerſte der Perſönlichkeit in den Kauſalnexus eingereiht iſt? Iſt dann die Religion vernichtet? Ich denke nicht. Was vernichtet iſt, iſt zunächſt nur eine alte Methode, ſie zu verteidigen. Ein Gleichnis mag dies illuſtrieren. Wenn ein lebendiger Körper gegeben iſt, und man will die Meinung verteidigen, daß dieſer Organismus lebendig iſt, ſo könnte man

Digitized by Google

dies nach der Methode der alten Apologetik zunächſt dadurch verſuchen wollen, daß man innerhalb dieſes Körpers irgendwo nach einem ſelbſtändigen Lebensorgan ſucht, daß man etwa, wie die Völker des Altertums, im Blut oder im Atem nach einer Lebenseſſenz oder einem Lebenshauch fahndet, oder nach irgend einem ſonſtigen körperlichen Element, das ſich als ſelbſtändiger Lebensträger vom übrigen Körper abſondern ließe. Man würde vergeblich nach einem ſolchen Element ſuchen. Nirgends iſt ein ſelbſtändiger Teil, der ſich von den übrigen loslöſen ließe. Alle bedingen einander. Iſt damit die Lebendigkeit des Körpers widerlegt? Nein, doch nur die Art, wie man dieſe Lebendigkeit verteidigen wollte. Das Leben eines Körpers iſt nur deshalb nirgends als eine abgeſonderte Größe nachweisbar, weil der ganze Körper überhaupt nur aus Leben beſteht, bis in ſeine kleinſten Teile hinein aus Millionen von Zellen aufgebaut iſt, von denen jede einzelne nichts anderes iſt als ein im Fluß befindlicher Lebensprozeß. Ähnlich iſt es mit der Verteidigung der Religion. Man ſucht ſie dadurch zu verteidigen, daß man innerhalb des großen Organismus des Kosmos irgendwo ein religiöſes Organ κατ᾽ ἐξοχήν nachweiſen will, ein Sondergebilde, das von allem übrigen loslösbar iſt und die Gotteswelt in ihrer ganzen Fülle in ſich trägt. Sollte ſich nun herausſtellen, daß dieſes Sondergebilde genau wie alle andern Elemente des Kosmos im Kauſalnexus gegenſeitiger Bedingtheiten ſteht, wäre damit die Religion widerlegt? Doch nur die Art, wie man ſie zu verteidigen ſuchte. Es könnte doch auch noch eine andere Möglichkeit geben. Der göttliche Faktor könnte darum nirgends losgelöſt nachweisbar ſein, weil er den Lebensprozeß des Ganzen bildet; und die Seele könnte darum von allen Seiten in Naturbedingtheiten verwickelt ſein, weil die Naturgrundlage, aus der ſie hervorwächſt, zugleich der göttliche Quellgrund ihres Weſens wäre.

Dies führt uns auf die zweite Methode, die bei der Auseinanderſetzung des Chriſtentums mit der Naturwiſſenſchaft von jeher zur Anwendung kam. Durch die ganze Geſchichte unſers Problems zieht ſich eine Kette von ſog. theoſophiſchen Naturſyſtemen hindurch, die in vielen Variationen den einen Grundgedanken wieder-

Digitized by Google

holen: die Natur iſt der Leib Gottes, und Gott iſt die Seele dieſes Naturleibes. Bei Theophraſtus Paracelſus wuchs dieſe Anſchauung aus der Alchymie und Aſtrologie hervor. Die Weltverwandlung, die der Glaube erwartet, wird bei ihm zu einem alchymiſtiſchen Prozeß, in welchem der reine spiritus aller Dinge aus der unreinen Körperlichkeit extrahiert wird. Man hätte erwarten ſollen, dieſe myſteriöſe Naturbeſeelung würde mit dem Mittelalter untergehen, ſie würde ſterben, wie die Nacht mit ihrem Mondſchein und Geiſterſpuk am heraufkommenden Tage ſtirbt. Statt deſſen erwachte mit dem Aufkommen der neuen Aſtronomie die religiöſe Naturbeſeelung nur in tieferer und großartigerer Geſtalt. Der Aſtronom Keppler vertrat den Glauben an die Geſtirnbeſeelung. Und Jakob Böhmes Naturphiloſophie wurde, ohne daß dieſer es beabſichtigte, eines der wichtigſten Mittel, um den Stoß auszuhalten, den das chriſtliche Denken durch den Zuſammenbruch des ptolemäiſchen Weltbildes erhielt, und die neue Aſtronomie der chriſtlichen Weltanſchauung innerlich zu aſſimilieren. Denn J. Böhme hat im Namen der Religion den transzendenten Gotteshimmel beſeitigt, der durch die neue Aſtronomie wiſſenſchaftlich unhaltbar geworden war. Iſt der ganze Kosmos Gottes Leib ſo folgt daraus für ihn: Es gibt keinen transzendenten Himmel mehr. „Was den Himmel betrifft“, ſagt er in ſeiner Schrift Aurora, (Amſterdam 1676) „ſo darfſt du deine Gedanken nicht viel tauſend Meilen weit von hinnen ſchwingen; denn derſelbige locus oder Himmel iſt nicht dein Himmel. Denn der rechte Himmel iſt allenthalben, auch an dem Ort, wo du ſtehſt und gehſt, wenn dein Geiſt die innerſte Geburt Gottes ergreift und durch die ſideriſche und fleiſchliche hindurchdringt, ſo iſt er ſchon im Himmel.“ „Beim Sterben wird die Seele in die innerſte Geburt geſetzt, da iſt ſie bei Gott und in Gott und bei allen heiligen Engeln.“ Himmel und Hölle ſind bei Jakob Böhme nicht Räume im Kosmos, ſondern überräumliche Zuſtände der Seele. Dieſer Gedanke hat zuſammen mit dem lutheriſchen Ubiquitätsdogma viel dazu beigetragen, die Vorſtellung eines unendlichen Alls voller Welten mit dem chriſtlichen Glauben zu verſöhnen, wenn auch die übrige theoſophiſche Gedankenwelt Jakob Böhmes, ſpeziell die Lehre von

Digitized by Google

den ſieben Qualitäten, abgelehnt wurde. Als dann anderthalb Jahrhunderte ſpäter Newton die neue Periode der Naturforſchung eröffnet hatte, da erwachte in Schelling das theoſophiſche Denken aufs neue in moderner Form. In dem gemeinſamen Prinzip der neuentdeckten elektriſchen, chemiſchen und biologiſchen Erſcheinungen, der ſogenannten Polarität, nach der gleichnamige Pole ſich abſtoßen, ungleichnamige ſich anziehen, glaubte er das Leben der Weltſeele entdeckt zu haben. Die ganze Natur erſchien ſo als Entzweiung des Ureinen und Zurückſtreben nach der Vereinigung. Da die Selbſtentzweiung und Wiedervereinigung das Weſen des bewußten Geiſtes iſt — daher die Spaltung in Subjekt und Objekt —, ſo erſcheint hiernach der ganze Naturprozeß als die Entwickelungsgeſchichte des Geiſtes, als die Odyſſee, in welcher nach vielen Irrwegen der Geiſt zuletzt ſchlafend ſeine Heimat, d. h. ſich ſelbſt findet. Der Rauſch der Schelling-Hegelſchen Periode, in der derartige naturphiloſophiſche Ideen begeiſterte Zuſtimmung fanden, ging raſch genug wieder vorüber. Es kam die Entdeckung des Energieprinzips durch J. R. Mayer und der Darwinismus. Aber der Drang zum theoſophiſchen Denken kam auch in dieſer neueſten Phaſe der Naturforſchung noch nicht zur Ruhe. Guſtav Theodor Fechner ſetzte der Nachtanſicht, wie er die mechaniſche Weltanſchauung nannte, die Tagesanſicht [1]) entgegen. Nach dieſer iſt die ſinnliche Empfindung über die Einzelgeſchöpfe hinaus durch die ganze Welt verbreitet und ſchließt ſich in einem einheitlichen Bewußtſein zuſammen. Aus der allgemeinen Beſeelung hebt ſich die kindliche Seelenſtufe der Pflanzen heraus, die nur eine Aufeinanderfolge von Empfindungen haben, ohne Erinnerung und Selbſtreflexion [2]). Von hier aus ſteigen die Seelenſtufen bis hinauf zum Menſchen, darüber ſtehen die Bewußtſeinskreiſe der Geſtirne, die die Bewußtſeinskreiſe ihrer Bewohner in ſich enthalten. Im göttlichen Bewußtſeinskreiſe iſt endlich alles Bewußtſein eingeſchloſſen. Weit vorſichtiger als G. Th. Fechner führt

1) Vgl. G. Th. Fechner, Die Tagesanſicht gegenüber der Nachtanſicht, 2. Aufl., 1904; Die drei Motive und Gründe des Glaubens, 1863; Über die Seelenfrage, 2. Aufl., 1907.

2) Vgl. Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen, 3. Aufl., 1903.

Digitized by Google

der Kieler Botaniker Reinke [1]) den Gedanken der Naturbeſeelung in das moderne Weltbild ein. Über den Energien ſtehen nach ihm die Oberkräfte oder Dominanten, die die gegebenen Stoffe und Kräfte nach einem Ziele leiten, wie Steuerleute, die das Schiff nach den Geſetzen von Wind und Waſſer ſeinem Ziele zulenken. Sie bilden eine Art Beſeelung und Durchgeiſtigung des materiellen Subſtrats. Ihre Wirkung auf die Energieen iſt genau ſo unbegreiflich, wie die unſeres Willens auf unſere Muskeln und Nerven. Das zweckmäßige und vernünftige Wirken der Dominanten nötigt uns zu der Folgerung, daß die Organismen einer transzendenten Intelligenz ihr Daſein verdanken. Durch die Dominanten verkörpert ſich in den Organismen ein Ausfluß des Weſens der kosmiſchen Vernunft. Gott iſt das Symbol für die Summe jener intelligenten und geſtaltenden Kräfte, die transzendent und immanent zugleich ſind. Und noch in einer dritten Form lebt der Grundgedanke der alten Theoſophie mitten in der modernſten Naturforſcherperiode wieder auf. Guſtav Portig vertritt in ſeinem umfangreichen und gedankenſchweren Werk: „Das Weltgeſetz des kleinſten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur“ (1903 bis 1904) den Gedanken: die ganze Natur beſteht bis in ihre kleinſten Elemente hinein aus lauter Individualitäten. Die Atome und Moleküle ſind Individuen. Aus ihnen faſſen ſich die größeren Individualitäten zuſammen. Im Gegenſatz dazu ſtehen die geiſtigen Individualitäten. Gott ſchafft ſo viele ſubſtantielle Individualitäten des Geiſtes und der Materie, als nötig ſind, um den Vollbegriff ſeiner Liebe und damit die möglichen Freiheitsbetätigungen der Kreatur zu erſchöpfen. Nicht nur die geiſtige und organiſche Welt, ſondern auch die geſamte anorganiſche Welt iſt ſomit vom Individualitätsprinzip beherrſcht. Auch z. B. die drei Arten der ſtrahlenden Energie, Licht Wärme und Elektrizität, beſtehen aus kleinſten individuellen Teilchen, die in alle Stoffe eindringen können. Auch das Leben dieſer kleinſten Kraftſubſtanzen geht hin und her zwiſchen Selbſtbehauptung, Ruhe, Sammlung, Zuſammenfaſſung

1) Vgl. Die Welt als Tat, 1899, Einleitung in die theoretiſche Biologie, 1901, Artikel: Dominantenlehre, in „Natur und Schule“, 1903.

Digitized by Google

und Arbeitsleiſtung. Die Bewegungsfreiheit, die Fähigkeit des individuellen Abweichens vom mathematiſch formulierbaren Geſetz iſt innerhalb der unbewußten Natur das Analogon der bewußten Freiheit der perſönlichen Geiſter. Daraus ergeben ſich großartige naturphiloſophiſche Ausblicke. Wenn der Äther gleichzeitig zahlloſe verſchiedene Wellen mit ungeheuerer Schnelligkeit befördern kann, ſo wird es begreiflich, daß die Geiſter der Vollendeten ſich aus ſtrahlender Energie einen Leib bilden und das Reich der Himmel durchmeſſen. Die Verbindung von geſteigerter Materie und unendlich erhöhtem Geiſt ergibt die vollendete Geiſtleiblichkeit. Nur gegenüber einer Welt, die ein großes Individuum iſt, das aus lauter kleinen Individualitäten beſteht, kann ſich Gott als der Abſolute erweiſen, indem er zu ihr in Wechſelwirkung tritt.

Überblickt man dieſe Geſchichte der ſpekulativen Naturſyſteme auch nur in ihren allgemeinſten Umriſſen, ſo zeigt ſich, daß hier ein unbeſiegbarer Drang vorliegt, die Natur religiös zu durchglühen und mit Seele zu erfüllen. Dieſer religiös-ſpekulative Trieb ergreift jedes neue Naturbild, das die Wiſſenſchaft liefert, und umrankt es wie ein Efeu, der aus einer abgebrochenen Mauer ausgeriſſen worden iſt, aber kaum, daß ein neuer Bau an die Stelle des alten errichtet worden iſt, ſich ſofort wieder an dieſem emporrankt, um ſich mit ſeinen feinen Wurzeln in jeden Spalt einzuſenken. Aber ſo produktiv dieſer naturphiloſophiſche Trieb geweſen iſt, ſo iſt es doch ſchwer, eine ſeiner Produktionen zum Ausgangspunkt einer chriſtlichen Apologetik zu machen. Denn auch die neueſten und reifſten unter ihnen haben trotz der großen Bedeutung, die ſie für die Vertiefung der Naturforſchung gehabt haben, doch noch zu ſehr den Charakter von Dichtungen und nicht von wiſſenſchaftlichen Ergebniſſen, auf die ſich eine religiöſe Überzeugung bauen läßt. Fechner wagt ohne zureichenden Beweis, ein dem menſchlichen in gewiſſer Hinſicht analoges Seelenleben in die Pflanzen hineinzulegen, ja ſogar in die Geſtirne und zuletzt in den ganzen Kosmos. Dieſes Wagnis trägt ſeine ganze Weltanſchauung mit allen ihren feinſinnigen Ausdeutungen der Naturerſcheinungen im einzelnen. Reinke wagt eine neue Art von Energie

Digitized by Google

einzuführen, die ſog. Dominanten. Dieſe werden ähnlich wie die „Entelechieen“ von Hans Drieſch [1]) aus dem rein negativen Grunde angenommen, weil es bisher nicht gelungen iſt und vorausſichtlich auch kaum gelingen wird, die organiſchen Zweckmäßigkeitserſcheinungen aus den bisher bekannten Energieformen zu erklären. Dieſes Wagnis, eine neue Unbekannte einzuführen, wo andere Forſcher einfach beim ignoramus ſtehen bleiben [2]), trägt Reinkes Theismus, der ihn uns Theologen ſo ſympathiſch macht. G. Portig endlich wagt Geiſt und Materie, Seele und Leib, Gott und Kosmos von vornherein als gegebene Größen und individuelle Beſonderheiten in ſein Naturbild aufzunehmen. Und dieſes Wagnis iſt die überall hervortretende Vorausſetzung ſeiner alles bis ins Atom hinein individualiſierenden Betrachtungsweiſe. Bei allen dieſen chriſtlichen Naturphiloſophien iſt alſo immer gerade der für uns Chriſten entſcheidende Punkt wiſſenſchaftlich betrachtet ein Wagnis.

Faſſen wir das Ergebnis unſeres bisherigen kurzen Überblickes über den jetzigen Stand der Frage zuſammen, ſo kommen wir zu dem traurigen Reſultat: Wir ſtehen als Chriſten der Naturwiſſenſchaft heute ratloſer als je gegenüber. Denn auf der einen Seite können wir kaum mehr zur alten defenſiven Iſolierungsmethode zurückkehren. Wir ſind langſam aus unſern Feſtungswällen, hinter denen wir uns verſchanzt hatten, herausgeworfen und ins offene Schlachtfeld gedrängt worden. Auch der letzte und feſteſte Turm, in den wir uns zurückgezogen hatten, das weltüberlegene, denkende und wollende Ich, das *δός μοι ποῦ στῶ* des Idealismus, der Ausgangspunkt der theologiſchen Poſtulate Kants, iſt, wenigſtens ſoweit man es mit dem empiriſchen Menſchen in Zuſammenhang gebracht hat, durch die letzte Phaſe der Gehirnphyſiologie ins Wanken geraten. Wir haben keinen ſturmfreien Ort mehr, keinen ſicheren Schatz, in deſſen Beſitz wir das Spiel der Naturforſchung heiter

1) Vgl. H. Drieſch, Die organiſchen Regulationen, 1901, Die Seele als elementarer Naturfaktor, 1903; am kürzeſten zuſammengefaßt iſt Drieſchs neovitaliſtiſches Syſtem in: „Der Vitalismus als Geſchichte und als Lehre“ 1905.

2) Vgl. z. B. Verworn, Über die Erforſchung des Lebens 1907.

Digitized by Google

anſehen könnten. Wir ſind wider Willen aus der Defenſive herausgedrängt und zur Offenſive gezwungen, zu einem glaubensmutigen Ringen mit den Rätſeln der Natur. Aber auf der anderen Seite — und das iſt das zweite, was die Lage ſo verzweifelt erſcheinen läßt — zur Offenſive fehlt uns der Mut. Denn was wir bisher von chriſtlichen Naturphiloſophien erlebt haben — von Jakob Böhme bis auf Guſtav Portig —, das waren Syſteme, bei denen wir trotz aller Großartigkeit und Gedankentiefe den peinlichen Eindruck der dichteriſchen Kombination nicht ganz los wurden. Was ſollen wir tun, um aus dieſer Notlage herauszukommen? Das Nächſtliegende ſcheint zu ſein, daß wir Theologen oder chriſtliche Naturforſcher ungeachtet aller ſeitherigen Mißerfolge es noch einmal mit dem Entwurf einer neuen Naturtheologie verſuchen. So hat O. Zöckler [1]) in ſeinem Jugendwerk eine theologia naturalis aus bibliſchem und naturwiſſenſchaftlichem Material kombiniert. In derſelben Richtung bewegen ſich die bekannten Arbeiten von F. Bettex und E. Dennert. Die letzteren ſind als Materialſammlungen für den Kampf gegen den Darwinismus und den modernen Monismus von großem Wert. Allein derartige chriſtliche Naturphiloſophien finden in den Kreiſen, die nicht ſchon vorher überzeugt ſind, deshalb ſo wenig Vertrauen, weil ſie entweder von Theologen ſtammen oder doch von Naturforſchern, die die Verteidigung des Chriſtentums von vornherein auf ihre Fahne geſchrieben haben. Wirklichen apologetiſchen Wert haben nur wiſſenſchaftliche Ergebniſſe, die ohne jede apologetiſche Abſicht gewonnen ſind. Das einzige, was wir tun können, iſt darum dies: Wir können den Gang der heutigen Naturforſchung mit aufmerkſamem Auge verfolgen und abwarten, ob ſich in ihr wiſſenſchaftliche Bewegungen anbahnen, die ganz unabſichtlich dem Glauben den Weg bereiten, ob noch einmal eine Flutwelle kommt, die, ohne es zu wollen, das Schiff des Glaubens wieder emporhebt.

Und eine ſolche Flutwelle ſcheint allerdings im Anzuge zu ſein.

1) Bekannt durch ſeine für unſere Frage ſehr bedeutſamen Werke: „Geſchichte der Beziehungen zwiſchen Theologie und Naturwiſſenſchaft" 1877 bis 1879 und „Geſchichte der Apologie des Chriſtentums" (nach ſeinem Tode veröffentlicht) 1907.

Digitized by Google

Die Naturwiſſenſchaft befindet ſich gegenwärtig in einer bedeutſamen Kriſis. Der mechaniſche Atomismus, der ihre Methode ſeither in weitgehendem Maße beherrſchte, beginnt ſich aufzulöſen. Und zwar bahnt ſich dieſe Auflöſung gleichzeitig von zwei Seiten her an, einmal vonſeiten der chemiſchen und phyſikaliſchen Facharbeit, und dann von ſeiten der phyſiologiſchen Forſchung und der erkenntnistheoretiſchen Beſinnung, zu der dieſe Forſchung drängt.

J. R. Mayer hat es 1845 in ſeinem Werk über die mechaniſche Bewegung in ihrem Zuſammenhang mit dem Stoffwechſel zum erſtenmal deutlich ausgeſprochen, daß die atomiſtiſche Hypotheſe für eine exakte Phyſik entbehrlich iſt. Die einzige Aufgabe einer „hypotheſenfreien“ Phyſik iſt, nach Mayer, die Kraft in ihren verſchiedenen Formen kennen zu lernen und die Bedingungen ihrer Metamorphoſen zu erforſchen. Es iſt allerdings, ſagt er, „eine naheliegende, aber unerwieſene Folgerung, als ob die Wärmeerſcheinungen ſchlechthin als Bewegungserſcheinungen aufzufaſſen ſeien.“ Allein, „wie aus der verſchwindenden Bewegung Wärme entſtehe, oder wie die Bewegung in Wärme übergehe, darüber Aufſchluß zu verlangen, wäre von dem menſchlichen Geiſt zuviel verlangt. Umwandlung bedeutet alſo nichts anderes als eine konſtante numeriſche Beziehung“. Während Helmholtz das von Mayer berechnete mechaniſche Wärmeäquivalent im Sinn der atomiſtiſchen Hypotheſe auslegte, indem er die Wärme ſelbſt als Bewegung auffaßte, ſah Mayer ſofort intuitiv die letzte naturphiloſophiſche Konſequenz ſeiner Entdeckung, nämlich eine Forſchung, die auch auf die letzte atomiſtiſche Hypotheſe verzichtet und überhaupt nichts mehr hypothetiſch in die Natur hineinlegt, ſondern nur noch auf Grund des Experimentes rein mathematiſch die quantitativen Beziehungen zwiſchen den verſchiedenen ineinander umſetzbaren Energieformen, Diſtanzenergie, Bewegung, Wärme, Magnetismus, Elektrizität, chemiſche Differenz feſtſtellt. Aber erſt in der neueſten Zeit beginnt dieſes von J. R. Mayer aufgeſtellte Forſchungsideal weiterzuwirken. J. B. Stallo hat in ſeiner Schrift „Die Begriffe und Theorien der modernen Phyſik“ 1901 gezeigt, daß die Annahme gleichartiger feſter Atome, aus denen ſich die Moleküle als letzte Beſtandteile der Stoffe zuſammenſetzen, in eine Reihe von

Digitized by Google

Widerſprüchen und phyſikaliſchen Unmöglichkeiten hineinführt. Z. B. der Atomismus kann die Gaſe nur erklären als einen Schwarm von unzähligen feſten Teilchen, die ſich mit verſchiedenen Geſchwindigkeiten nach allen Seiten fortbewegen, wobei ſich die Geſchwindigkeiten und Richtungen infolge der gegenſeitigen Zuſammenſtöße in Zwiſchenräumen ändern. Dieſe Bewegungen finden aber nur dann nicht ein baldiges Ende, wenn die Teilchen völlig elaſtiſch ſind. Dieſe Annahme widerſpricht aber der Vorausſetzung abſolut ſtarrer Urteilchen. Ferner würden die Bewegungen der Urteilchen Wärme erzeugen und zwar eine ſolche Hitze, daß ſofort die ganze Welt in Glut ſtände. In noch deutlicherem Anſchluß an J. R. Mayer iſt der Chemiker Oſtwald mit einer Naturphiloſophie hervorgetreten [1]), die nur noch mit dem Begriff Energie arbeitet und den Atombegriff zu beſeitigen ſucht.

Aber noch gründlicher wird die atomiſtiſche Grundlage der ſeitherigen naturwiſſenſchaftlichen Arbeit von einer anderen Seite her erſchüttert. Unter den Phyſiologen beginnt neuerdings im Zuſammenhang mit ihrer pſychophyſiſchen Experimentalforſchung eine eigentümliche Beſinnung über die erkenntnistheoretiſchen Vorausſetzungen ihrer Forſchungsmethode. Ziehen, Verworn, Wahle u. a. wurden faſt gleichzeitig und unabhängig voneinander auf die einfache Überlegung geführt: Was wir in der Phyſiologie das Phyſiſche im Unterſchied vom Pſychiſchen nennen, die Gehirnſtruktur und die Nervenbahnen, das iſt genau genommen ebenſo pſychiſch wie die davon abhängigen Seelenregungen. Denn was wir Gehirnmaſſe und Nervenſubſtanz nennen, iſt uns doch nur gegeben als ein Empfindungskomplex von grauer oder rötlichweißer Färbung und weicher oder harter Taſtqualität. Es iſt alſo eigentlich unrichtig, von einer Abhängigkeit der pſychiſchen Erſcheinungen von phyſiſchen zu ſprechen bzw. von einem pſychophyſiſchen Parallelismus. Denn jenes Phyſiſche iſt uns ſelbſt nur als Pſychiſches gegeben. Es handelt ſich alſo in Wahrheit etwa bei der Störung der Erinnerung durch Läſion der Großhirnrinde um die Abhängigkeit eines Pſychiſchen von einem anderen Pſychiſchen. Iſt

1) Wilhelm Oſtwald, Vorleſungen über Naturphiloſophie, 1902.

Digitized by Google

aber auch das ſogenannte Phyſiſche ein Pſychiſches, iſt alſo alles Gegebene pſychiſch, ſo hat nicht nur der Ausdruck „phyſiſch“ keinen Sinn mehr, ſondern auch der Begriff „pſychiſch“ verliert ſeine Bedeutung, da er ja nur als Gegenſatz zu ſeinem Korrelatbegriff „phyſiſch“ einen Sinn hat. Dann iſt es aber am beſten, wir geben die mißverſtändlichen Ausdrücke „ſeeliſch“ und „körperlich“ überhaupt auf und ſetzen für die letzten Elemente, aus denen ſich alle Erſcheinungen zuſammenſetzen und die weder pſychiſch noch phyſiſch ſind, irgendwelche neutralen Bezeichnungen ein. Wir wählen alſo, wie Ernſt Mach, einer der Führer dieſer Richtung, vorſchlägt [1]), etwa die Buchſtaben E, E′, E″ ... und drücken dann die geſetzmäßige Abhängigkeit zwiſchen den beiden Erſcheinungsarten, die man ſeither als phyſiſche und pſychiſche Erſcheinungen voneinander unterſchied, einfach mathematiſch als Funktion eines Buchſtabenwertes in Beziehung auf einen anderen aus. Bei Theologen und Fachphiloſophen begegnen dieſe erkenntnistheoretiſchen Ausführungen, in denen ſich einige neuere Phyſiologen und Phyſiker ergehen, vielfach einem überlegenen Lächeln. Man findet es naiv, daß hier der uralte Gemeinplatz, daß alle Erfahrung Erſcheinung iſt, mit ſonderbarer Entdeckerfreude als die neueſte Weisheit in die Welt geſetzt wird und zwar beſonders in den Schriften von Ernſt Mach und Max Verworn [2]) in einer leicht geſchürzten, von der ſtrengen philoſophiſchen Schulſprache abweichenden Form [3]). Aber man darf ſich durch die dilettantiſche Form, in der dieſe Gedanken gelegentlich vertreten werden, nicht über ihre Bedeutung täuſchen laſſen. Sie ſind wohl das bedeutſamſte Symptom für die Umwälzung, die ſich jetzt auf naturwiſſenſchaftlichem Gebiete vollzieht. E. Mach hat Stallos Schrift, welche die mechaniſch-atomiſtiſche Grundlage der heutigen Phyſik und Chemie vom phyſikaliſchen Standpunkt aus bekämpft, mit einem Vorwort verſehen, in dem er ſchreibt: „Als wichtigen Punkt der Übereinſtimmung möchte ich beſonders hervorheben die Abweiſung der mechaniſch-atomiſtiſchen Theorie als allgemeiner Grundlage der Phyſik und

1) Vgl. E. Mach, Analyſe der Empfindungen [2], 1900.

2) Vgl. M. Verworn, Naturwiſſenſchaft und Weltanſchauung, 1904.

3) Vgl. R. Otto, Naturaliſtiſche und religiöſe Weltanſicht, 1904, S. 212.

Digitized by Google

als Weltanſicht. Gemeinſam iſt ferner die Auffaſſung phyſikaliſcher Begriffe wie Maſſe, Kraft uſw. nicht als beſonderer Realitäten, ſondern als bloßer Relationen, Beziehungen gewiſſer Elemente der Erſcheinungen zu anderen Elementen.“ Die rein phyſikaliſche Widerlegung des mechaniſchen Atomismus und die von vielen Phyſiologen vertretene Machſche Erkenntnistheorie reichen ſich alſo hier die Hand. Die Weltanſicht, die ſich aus beiden zuſammen ergibt, kennt nicht mehr den Unterſchied zwiſchen pſychiſchen Phänomenen auf der einen, Atombewegungen und Molekularſchwingungen auf der anderen Seite, ſondern nur noch undefinierbare Wirklichkeitselemente, die in funktionellen Abhängigkeitsverhältniſſen zueinander ſtehen. Phyſik und Pſychologie, ſagt Mach, ſind nicht zwei Gebiete, ſondern zwei verſchiedene Betrachtungsweiſen eines und desſelben Gebietes: die Phyſik betrachtet die Relationen der einzelnen Elemente untereinander, die Pſychologie die den verſchiedenen Elementen gemeinſame Abhängigkeit von den Elementen des Gehirn- und Nervenkomplexes, die aber genau ebenſo undefinierbare Wirklichkeitselemente ſind, wie alle anderen, nur daß ihre Veränderungen, etwa die Verletzung des Augenmuskels, verhältnismäßig umfaſſendere Folgen für die übrigen Elemente haben, als die Veränderungen anderer Elemente.

Dieſe ganze Umwälzung der naturwiſſenſchaftlichen Grundanſchauungen, die ſich von verſchiedenen Seiten her gleichzeitig anzubahnen ſcheint, iſt darum für uns wertvoll, weil ſie ſich ohne jeden religiöſen Einfluß vollzieht. Die Vertreter der genannten Bewegung unter den Phyſikern und Phyſiologen halten faſt durchweg die chriſtliche Religion für eine metaphyſiſche Mythologie, die in kurzem vollends den Weg aller übrigen metaphyſiſchen Träumereien gehen wird. Sie ahnen nicht, welche Bedeutung ihre Arbeit für die Entwicklung der Religion noch einmal haben könnte. Sie wiſſen nicht, daß, wie die Geſchichte der Religion zeigt, mit dem Untergang der metaphyſiſchen Vorſtellungen durchaus nicht auch der Untergang der Religion gekommen iſt, ſondern im Gegenteil ihre Befreiung. Der Atomismus, von dem ſich die Naturwiſſenſchaft jetzt mühſam losringt, war die letzte bedeutſame Metaphyſik, die wir erlebt haben, das letzte jener langen Reihe von Syſtemen,

Digitized by Google

die jenſeits der erkennbaren Wirklichkeit ein metaphyſiſches Weltſubſtrat konſtruiert haben. Einſt war es das eleatiſche Sein, dann die Ideen, dann der tranſzendente Himmel, ſchließlich die Maſſe der farbloſen und feſten Atomklümpchen, die die unerkennbaren und doch allgegenwärtigen Weltbeweger ſein ſollten. Für das lebendige Chriſtentum ſind dieſe aus dem Heidentum ſtammenden Gedankengebilde, auch wenn ſie ſich ihm, wie der Platonismus, als dogmatiſche Stützen anboten, immer im letzten Grunde Hemmniſſe geweſen. Sie haben der Beziehung der Seele zu Gott ihre Unmittelbarkeit genommen, indem ſie die Vorſtellung der Tranſzendenz und die damit zuſammenhängende Reihe theoretiſcher Mittelglieder als trennendes Element zwiſchen Gott und die Seele hineinſchoben. Am ſtärkſten war dies bei der letzten Metaphyſik, beim Atomismus der Fall. Hinter dem atomiſtiſchen Weltmechanismus war nur noch ein Gott denkbar, der eine tote Maſchinerie in geſetzmäßiger Weiſe in Bewegung ſetzt. Die Befreiung vom Atomismus bedeutet darum noch mehr als der Zuſammenbruch der übrigen metaphyſiſchen Syſteme eine Befreiung für das Chriſtentum.

Es ſteht nicht in unſerer Gewalt, dieſen Auflöſungsprozeß zu beſchleunigen. Aber wir können uns die Konſequenzen vergegenwärtigen, die dieſer Prozeß für den Glauben haben kann, wenn er zur Vollendung kommt. Die letzten Beſtandteile der Wirklichkeit würden alſo nach Beſeitigung des Atomismus Elemente ſein, die uns in Form von Empfindungen unmittelbar gegeben ſind, die aber auch außerhalb unſeres menſchlichen Bewußtſeins als Empfindungsmöglichkeiten in analoger Weiſe gegenwärtig ſind. Die Wirklichkeit baut ſich dann alſo nicht mehr aus toten Atomen, ſondern aus Inhalten auf, die uns in lebendiger Empfindung unmittelbar vertraut ſind. Die Wirklichkeit vergeiſtigt ſich, wenn das Wort Geiſt auch nicht mehr im alten Sinne eines Gegenſatzes zur Materie gebraucht werden darf. Da drängt ſich eine ganze Reihe von Konſequenzen auf.

1) Iſt nicht eine aus ſolchen Elementen ſich aufbauende Wirklichkeit ein weit geeigneteres Organ für die Gedanken und Taten einer allumfaſſenden göttlichen Perſönlichkeit und ein viel adäqua-

Digitized by Google

teres Medium für den intimen Verkehr zwiſchen dieſem allumfaſſenden Geiſt und den enger begrenzten menſchlichen Geiſtern als ein atomiſtiſcher Weltmechanismus? Erſcheint ein atomiſtiſch aufgebauter Kosmos als ein ſprödes Material in der Hand des göttlichen Künſtlers, ſo entſpricht eine aus „geiſtigen" Elementen zuſammengeſetzte Wirklichkeit ſeinem Weſen in viel höherem Maße.

2) Aber was noch mehr als die bloße Zuſammenſetzung der Welt aus einem geiſtloſen Material die mechaniſche Weltanſchauung religiös unerträglich macht, das iſt der Charakter, den unter ihren Vorausſetzungen das kauſale Weltgeſchehen annimmt. Dubois Reymond hat in ſeinem vielzitierten Vortrag das Ideal der mechaniſtiſchen Naturforſchung folgendermaßen beſtimmt: Ein allumfaſſender Geiſt, der den ganzen Weltlauf überſähe und dem alle Geſetze der Atombewegungen bekannt wären, könnte aus dem Zuſtand, in dem ſich die Welt in irgendeinem beliebigen Augenblicke befände, den Weltlauf nach vorwärts und rückwärts exakt berechnen. Vergangenheit und Zukunft würde ſich ihm in eine Reihe von Differentialgleichungen auflöſen. Daß uns dieſe Berechnung nicht möglich iſt, liegt nach der mechaniſchen Vorausſetzung nur daran, daß wir infolge unſerer Unwiſſenheit nicht die Lage, Richtung und Geſchwindigkeit ſämtlicher Atome des Weltalls gleichzeitig überſehen können. Dieſe Anſchauung bedeutet aber den Tod eines lebendigen Verkehrs mit Gott. Denn was hat es für einen Sinn, die Ereigniſſe des kommenden Tages betend vor Gott zu bringen, wenn ſich bei genügender Kenntnis aller Verhältniſſe jedes Erlebnis, ja jeder Gedanke des kommenden Tages exakt vorausberechnen ließe. Wenn man unter dem Druck des mechaniſchen Weltbildes den Gebetsverkehr mit Gott auf ein bloßes Dankgebet für den unabänderlichen Ablauf des Weltmechanismus eingeſchränkt hat, ſo wurde das doch immer nur als eine Notauskunft empfunden. Aber mit der Loslöſung der Naturwiſſenſchaft vom Atomismus fällt gerade dieſe dem religiöſen Menſchen ſo ſchwer erträgliche mechaniſche Auffaſſung des Naturgeſchehens. Denn für die Berechenbarkeit des Weltgeſchehens, wie Dubois Reymond ſie ſich vorſtellt, iſt die Vorausſetzung, daß die Welt aus einer beſtimmt abgegrenzten Menge von Atomen beſteht, aus deren Lage

Digitized by Google

und Bewegung dann das Weltgeſchehen reſultiert. Nur eine quantitativ begrenzte Welt kann als Grundlage für eine mögliche Berechnung dienen, da man nur dann beſtimmte Werte erhält. Mit dem Atomismus fällt aber die Vorſtellung der quantitativen Begrenztheit der Wirklichkeit. Für eine unendliche Wirklichkeit aber iſt jede Berechnung des Geſchehens nach vorwärts und rückwärts nicht nur unmöglich, ſondern undenkbar, da das Material, aus dem die Zukunft oder Vergangenheit berechnet werden ſoll, keine endlichen Werte darſtellt, alſo auch keine lösbaren Geichungen ergibt. Natürlich ſtellt dabei nach wie vor jede einzelne Ereignisreihe, deren treibende Faktoren man kennt, einen lückenloſen Kauſalnexus dar, ſo daß die Geſetzmäßigkeit alles Geſchehens gewahrt bleibt. Allein die Faktoren, die in das kauſale Geſchehen eintreten, laſſen ſich niemals vorausberechnen, da die Wirklichkeit den Charakter der extenſiven und intenſiven Unendlichkeit hat. Das Weltgeſchehen entſtrömt ſomit einer jederzeit unerſchöpflichen Quelle unberechenbarer Potenzen. Damit kommt aber die Naturauffaſſung aufs neue dem religiöſen Bedürfnis entgegen. Denn nur eine unberechenbare, an Möglichkeiten unerſchöpfliche Wirklichkeit kann die Offenbarung einer Perſon an Perſonen ſein. Perſönliches Leben iſt ja ſeinem Weſen nach unberechenbar, unerſchöpflich, unmechaniſch, unformulierbar. Das Wunder, d. h. das Aufbrechen unbekannter Kraftquellen zum Zweck göttlicher Selbſtoffenbarung, erſcheint unter dieſen Vorausſetzungen als das eigentliche Weſen der Natur, als die Grundform alles Geſchebens. Der Wunderborn des unerſchöpflichen Energievorrates rauſcht ununterbrochen.

Mit der Ausſchaltung der atomiſtiſchen Denkweiſe verlieren darum auch die beiden religionsgefährlichſten Ergebniſſe der neueren Naturwiſſenſchaft etwas von ihrer antireligiöſen Spitze, nämlich einmal die Tatſache der phyſiologiſchen Bedingtheit des Seelenlebens bis in ſeine Tiefen hinein und dann die Hypotheſe von der tieriſchen Abſtammung des Menſchen, die ja nach dem jetzigen Stand der Forſchung als eine völlig unbeweisbare Vermutung gelten muß, mit der wir aber doch als mit einer Möglichkeit rechnen müſſen. Die phyſiologiſche Bedingtheit des geiſtigen Lebens bekommt einen anderen Charakter, wenn unſer Bewußtſein damit

Digitized by Google

nicht von den Bewegungen eines geiſtloſen Mechanismus abhängig gemacht iſt, ſondern von Elementen, die im letzten Grunde von derſelben Art ſind, wie unſer geiſtiges Leben ſelbſt. Dieſe Abhängigkeiten gehören dann in dieſelbe Kategorie, wie die geiſtigen Einflüſſe und Abhängigkeiten tauſendfacher Komplikation, aus denen unſer Wollen und Denken bewußt und mehr noch unbewußt hervorwächſt. Man denke an den unbewußten Zuſammenhang unſerer Urteile und Willensentſcheidungen mit dem Milieu, dem Zeitgeiſt, der Denkweiſe unſerer Vorfahren. Ähnlich iſt es mit der Hypotheſe der Deſzendenz. Die Entwicklung der höchſten Geſchöpfe aus den niedrigſten kollidiert allerdings mit der chriſtlichen Wertung der menſchlichen Perſönlichkeit, ſolange man ſich, wie H. Spencer [1]), dieſe Entwicklung als einen Prozeß denkt, der ſich, wenn man ihn genau durchſchaute, auf berechenbare Integrationen und Disintegrationen der die Zellen aufbauenden Eiweißſtoffe zurückführen ließe, aus denen unter dem mechaniſchen Einfluß der Umgebung immer kompliziertere Zellengruppen hervorgehen. Eine ſolche Entſtehung der menſchlichen Perſönlichkeit läßt dieſe allerdings ans etwas Dinglichem hervorgehen, was tief unter ihr liegt. Erſt mit dem Zuſammenbruch der mechaniſch-atomiſtiſchen Grundlage verliert die Entwicklungslehre den Charakter einer Erniedrigung für den Menſchen. Denn dann ſind es lebendige, dem menſchlichen Geiſt weſensverwandte Wirklichkeitselemente, die den ganzen Kosmos erfüllen und aus denen die menſchliche Perſönlichkeit hervorgeht wie ein Strom, der aus vielen Quellen und Gebirgsbächen zuſammenfließt.

3) Wie ſich ſo mit der Erlöſung vom Atomismus unſere Anſchauung vom Weſen der Wirklichkeit und von ihrer Entwicklung vertieft und verinnerlicht und ſo der Religion wieder näher kommt, ſo mildert ſich endlich auch in einem dritten Punkt die alte Kolliſion zwiſchen Religion und Naturwiſſenſchaft. Das iſt die Frage nach dem Weltziel oder Weltende. Helmholtz und Dubois Reymond entwerfen übereinſtimmend etwa folgendes Bild von der Weltzukunft: Bei dem fortgeſetzten Umſatz der verſchiedenen Energie-

1) Vgl. H. Spencer, Principles of biology, 1876.

Digitized by Google

arten ineinander wird die mechaniſche Bewegungsenergie ſich immer mehr in Wärme verwandeln, weil bei jeder mechaniſchen Arbeit Wärme erzeugt wird. Die ſo entſtandene Wärme kompenſiert ſich aber innerhalb des unendlichen Weltraumes immer mehr, ſo daß eine zunehmende Abkühlung ſtattfindet. Oder, wie Klauſius es ausdrückt, die Entropie des Weltalls, d. h. die bereits in Wärme verwandelte Energie, die nicht mehr in Arbeit umſetzbar iſt, war beim Weltanfang ein Minimum und ſtrebt einem Maximum zu, das beim Weltende erreicht iſt. Die Ausſicht auf eine völlige Erſtarrung aller lebendigen Bewegung im Weltall ſcheint von der mechaniſchen Naturauffaſſung aus unvermeidlich zu ſein. H. Spencer (vgl. first principles) und E. Häckel ſuchen dieſer Konſequenz allerdings auszuweichen. Sie halten den Kosmos für ein perpetuum mobile, bei dem das Ende einer Entwicklungsperiode immer den Anfang einer neuen auslöſt. Allein bei beiden Forſchern fehlt der Nachweis, wie nach erfolgter Wärmekompenſation die Auslöſung neuer mechaniſcher Bewegung denkbar iſt. Erſt wenn mit der Auflöſung des Atomismus die kosmiſche Energie nicht mehr an ſtoffliche Elemente als an ihre Träger gebunden iſt, fällt ihre räumliche und zeitliche Begrenzung dahin und ſie muß als unerſchöpflich angenommen werden. Ein Verbrauch des Kraftvorrats iſt dann unmöglich, und es ſteht nichts im Wege, ſich aus der Fülle dieſer in einem perſönlichen Willen zuſammengefaßten Energie eine neue Weltgeſtalt hervorgehend zu denken, die harmoniſcher iſt als die ſeitherige.

Dieſer Ausblick auf eine neue Behandlung der zwiſchen Theologie und Naturwiſſenſchaft ſchwebenden Grenzfragen mag genügen, um einen Begriff von der gewaltigen Aufgabe zu geben, vor die ſich die chriſtliche Theologie angeſichts der jetzigen Umwälzung des naturwiſſenſchaftlichen Denkens geſtellt ſieht.

Die weltgeſchichtlichen Proben für den Wert einer geſchichtlichen Religion ſind ja die Epochen der Kulturgeſchichte, in denen ein altes Naturbild zerbricht und ein neues an ſeine Stelle geſetzt wird. Wenn das Naturbild zerſtört wird, mit dem eine geſchichtliche Religion bei ihrer Gründungszeit oder in der Zeit ihrer dogmatiſchen Ausgeſtaltung verflochten war, ſo wird die Religion

Digitized by Google

gewogen, ob ſie Ewigkeitsgehalt beſitzt oder nur eine vorübergehende geſchichtliche Erſcheinung iſt. Der Islam und das orthodoxe Judentum vermochten den Zuſammenbruch des ptolemäiſchen Weltbildes nicht zu ertragen. Sie mußten ſich beim Aufkommen der neueren Naturwiſſenſchaft hermetiſch dem Fortſchritt der Forſchung gegenüber abſchließen; ſie ſchieden damit aus dem Hauptſtrom der Entwicklung aus und blieben fortan ſtehende Waſſer. Das Chriſtentum hat nicht nur weitergelebt, als die Umwälzung kam, die Galilei und Newton brachten, es hat ſich nicht nur gegen dieſe Neuerungen verteidigt oder ſie als Fremdkörper in ſich aufgenommen, ſondern es hat ſie ſich innerlich aſſimiliert, ſie zu einem Stück ſeiner ſelbſt gemacht, Kraft, Bereicherung, Vertiefung für ſich ſelbſt daraus gezogen. Wir ſtehen jetzt aufs neue an einem Wendepunkt des Denkens, in einer Epoche der Umwälzung der Naturanſchauung. Aufs neue ſteht unſer Glaube vor einer Kriſis, in der ſein Ewigkeitswert gewogen wird. Es handelt ſich darum, ob er innerlich ſo lebendig iſt, daß er ſich nicht nur apologetiſch dem Neuen gegenüber zu verteidigen imſtande iſt, ſondern daß er ſich das Neue innerlich anzueignen und neue Kraft für ſein eigenes weltumgeſtaltendes Leben daraus zu ziehen vermag.

6.

Kann die Staatskirche irgendwie Gegenſtand des Glaubens ſein?

Von

Pfarrer G. Feldweg in Jeſingen bei Kirchheim u. Teck.

Ehe ein Leſer dieſer Frage ſie von vornherein verneint, wird er gebeten, auf die in ihrer vorliegenden Faſſung gegebene

Digitized by Google

Beſchränkung zu achten. Mit „irgendwie“ iſt ja zum voraus die Verneinung der Frage in vielfacher Hinſicht angedeutet. Zu den Artikeln stantis et cadentis ecclesiae gehört der Glaube gewiß nicht, daß die beſte Form der Kirche diejenige der Staatskirche ſei. Es ſoll alſo niemand fürchten, es wolle mit vorliegender Unterſuchung der Verſuch gemacht werden, ihm als proteſtantiſchem Chriſten ein römiſches Joch aufzulegen, als gehörte die Kirchenverfaſſung zu den unentbehrlichen Stücken der fides salvifica.

Soviel zum voraus zugegeben, wird aber die Behauptung auf ziemlich allgemeine Zuſtimmung rechnen dürfen, daß die aufgeworfene Frage aktuell genug iſt. Vielleicht iſt ſie württembergiſchen Leſern kürzlich unwillkürlich nahe getreten durch eine bekannte Erklärung am Schluß der Landesſynode von 1907. Dieſe Erklärung betraf die Ablehnung einer rechtlichen Verbindlichkeit des neuen Kirchenbuchs und enthielt laut Staatsanzeiger vom 11. November 1907 Nr. 263 den Satz „Die Schwierigkeiten gelten nur dem äußeren Kirchenweſen, dem wir zwar in voller Dankbarkeit unſere Kraft zur Verfügung ſtellen, das aber doch nicht die Kirche iſt, die wir glauben.“ Um das Verhältnis des äußeren Kirchenweſens zu der Kirche, die wir glauben, handelt es ſich in der hier aufgeworfenen Frage.

Ein ähnliches Thema hat Herr D. Karl Eger, Profeſſor am Predigerſeminar zu Friedberg, auf der theologiſchen Konferenz zu Gießen behandelt und herausgegeben mit dem Titel: Das Weſen der deutſch-evangeliſchen Volkskirche der Gegenwart, Verlag von A. Töpelmann, Gießen 1906, 63 S. Die vorliegende Unterſuchung bewegt ſich im Unterſchied von dieſer intereſſanten und leſenswerten Monographie überwiegend in jener Richtung, welche der Herr Verfaſſer mit den Worten als nicht die ſeinige bezeichnet hat: „Ich habe den Ausdruck ‚Landeskirchen‘ abſichtlich vermieden, um anzudeuten, daß ich nicht ſo ſehr die rechtliche Form unſeres gegenwärtigen deutſch-evangeliſchen Kirchentums zum Gegenſtand unſeres Nachdenkens machen möchte uſw.“ Mit der Ablehnung des Eingehens auf die rechtliche Seite der Volkskirche hängt wohl zuſammen die wie mir ſcheint unzureichende Begründung, mit welcher Eger eine rechtliche Verpflich-

Digitized by Google

tung der Pfarrer auf das Bekenntnis abweiſt. Aber nicht bloß um dieſes ſpeziellen, allerdings ſehr wichtigen Punktes willen ſoll dieſe Unterſuchung die Volkskirche namentlich von der rechtlichen Seite ins Auge faſſen. Übrigens hat meine Arbeit mit derjenigen von Herrn Profeſſor D. Eger nicht nur einen negativen Berührungspunkt. Derſelbe hebt die religiöſe Grundlage der Volkskirche ſehr entſchieden hervor: „Im Herzen tief empfundene evangeliſche Glaubensgemeinſchaft iſt ſtärker und wichtiger als die Unterſchiede in den Formulierungen der Glaubensüberzeugung der einzelnen“ (S. 17). . . . Dieſer Satz zuſammen mit dem weiteren „wir dürfen ruhig die Behauptung wagen, daß der Satz von der evangeliſchen Einheit in der individuellen Mannigfaltigkeit die einzige Formel iſt, auf der ein evangeliſches Volkskirchentum im heutigen Deutſchland aufgebaut werden kann“ (ebenda), charakteriſiert Egers Standpunkt, wenn man hinzunimmt, daß ſich ihm das kennzeichnende Merkmal der deutſch-evangeliſchen Volkskirche daraus ergibt, „daß dieſe Volkskirche auf den innigſten Zuſammenhang mit dem geſamten geiſtigen und ſittlichen Leben des deutſchen Volks evangeliſchen Teils und auf die ſtetige, geordnete Beeinflußung dieſes Volkslebens mit Kräften des Evangeliums abgezweckt iſt“ (S. 5). Eger glaubt ſomit, daß die einigende Macht des Evangeliums ſich ſtärker erweiſen wird als die trennenden Unterſchiede der theologiſchen Lehrauffaſſung und weiter glaubt er an die Kulturaufgabe der evangeliſchen Kirche. Jenes iſt ihm die religiöſe Grundlage der Volkskirche. Was mich mit dieſer Auffaſſung verbindet, wird ſich im folgenden ergeben, und ebenſo, worin ſie mir ungenügend erſcheint.

Die geſtellte Frage betrifft das Verhältnis zwiſchen dem Weſen und der empiriſchen Wirklichkeit der Kirche. Das Bewußtſein einer Differenz zwiſchen dieſer und jenem pflegt zu entſtehen über einem offenbaren Widerſpruch zwiſchen der ſein ſollenden Heiligkeit und der wirklichen Unheiligkeit der einzelnen Glieder der Kirche. Unter den Urſachen dieſes Widerſpruchs wird auch die heutige inadäquate Kirchenform, eben die der Staatskirche aufgeführt. Indes nicht von dieſem ſo häufigen Vorwurf aus ſoll in die Kontroverſe eingetreten werden.

Digitized by Google

Von einem ganz unparteiiſchen Standpunkt aus ſoll das Verhältnis der Staatskirche zur Kirche als Gegenſtand des Glaubens ins Auge gefaßt werden. Erinnert man ſich daran, daß die Kirche jedenfalls eine Form menſchlicher Gemeinſchaft iſt, ſo fragt es ſich: in welchem Verhältnis ſteht diejenige Form dieſer Gemeinſchaft, die man Staatskirche nennt, zu dem Weſen dieſer Gemeinſchaft überhaupt? Es iſt namentlich wichtig, ob und welchen Einfluß das Weſen dieſer Gemeinſchaft auf die Formbildung gehabt hat und fortwährend hat. Ein poſitives Reſultat einer diesbezüglichen Unterſuchung läßt die Tatſache erwarten, daß der Geiſt es iſt, der die Form bildet, Luk. 5, 38.

Eine formalrechtliche Unterſuchung des Verhältniſſes der Idee und des Weſens der Kirche empfiehlt ſich außerdem vielleicht noch von einem anderen Geſichtspunkt aus. Wenn man von Kirche redet, ſo ſteht ſofort der konfeſſionelle Unterſchied vor unſerem Geiſte. Und mit dem Namen „Staatskirche“ wird die wichtigſte proteſtantiſche Kirchenbildung wenigſtens innerhalb Deutſchlands bezeichnet, beſonders wenn man das Epitheton „Volkskirche“ hinzudenkt. Wogegen Staatskirche im katholiſchen Sinn etwas ganz anderes wäre und auf eine mehr oder weniger ausſchließliche Herrſchaft der römiſchen Kirche innerhalb des betreffenden Territoriums hinauskäme.

Die Geſchichte hat gelehrt und lehrt bis heute, daß mit der Staatskirche im proteſtantiſchen Sinn Geiſtes- und Glaubensfreiheit recht wohl vereinbar iſt, ſobald man nur nicht unter letzterer ſchrankenloſe Willkürherrſchaft des Einzelſtandpunkts verſteht; ebenſo aber lehrt das Gegenteil dieſelbe Lehrmeiſterin zur ſelben Zeit hinſichtlich der römiſchen und — nebenbei bemerkt — der griechiſchen Kirche (die ſchwachen Verſuche einer Beſſerung der letzteren in dieſer Richtung ſind noch zu jung, um ſchon als Geſchichte gelten zu können). Eine Unterſuchung des Weſens der kirchlichen Gemeinſchaft in ihrem Verhältnis zum Staat von proteſtantiſchem Standpunkt aus wird alſo auch geeignet ſein, ſich darüber klar zu werden, ob tatſächlich ein allgemein chriſtliches wirklich echt kirchliches Intereſſe zu Grunde liegt, wenn die römiſche Kirche zum Staat und namentlich zum modernen Staat jene bekannte

Digitized by Google

auf Auguſtin zurückgehende prinzipiell geringſchätzige Stellung einnimmt. Sollte ſich herausſtellen, daß dem Weſen des Staates an ſich etwas Antichriſtliches, alſo tatſächlich Antikirchliches nicht inhäriert, ſo wäre ein ſolches Reſultat von ſeiten der evangeliſchen Kirche überhaupt und im gegenwärtigen Zeitpunkt beſonders deswegen zu begrüßen, weil es die Übernahme der Leitung der Volksſchule durch den Staat als für die Kirche ungefährlich erſcheinen ließe.

Iſt endlich die Form der Staatskirche mit dem Weſen und Zweck der Kirche an ſich wohl vereinbar, ja iſt ſie hiefür die geeignetſte, ſo erwächſt hieraus für Diener des Wortes innerhalb der ſo organiſierten Kirche ein namhafter Zuwachs von Vertrauen in die eigenen Poſition. Aufgabe unſerer ſozial gerichteten Zeit ſcheint es zu ſein, der evangeliſchen Wahrheit auch auf dem Gebiet des Verhältniſſes von Kirche und Staat zum Sieg auf der ganzen Linie zu verhelfen. Iſt die Stellung der römiſchen Kirche zum Staat im Prinzip falſch, dann darf der Macht der Wahrheit die praktiſche Überwindung dieſer Stellung zugetraut werden. In dieſem Sinne darf vielleicht auf die neueſte Erklärung der oberſten Schule des württembergiſchen Staates hingewieſen werden (Erklärung des akademiſchen Senates zum Fall Günter in Tübingen Nr. 281 der Deutſchen Reichspoſt vom 29. November 1907). Mit dem Satz, „ein Hochſchullehrer hat keine andere Verpflichtung als die, nach beſtem Wiſſen das von ihm für wahr Erkannte zu lehren“, kann die evangeliſche Kirche ſehr wohl zuſammen beſtehen, denn ſie hat ein gutes Gewiſſen zu der von ihr vertretenen Wahrheit und die von ihren Dienern verlangte Anerkennung der Lehrzucht iſt mit perſönlicher Gewiſſensfreiheit nicht unvereinbar. Erkennt aber die Kirche jenes ſtaatliche Lehrgrundgeſetz an, wie es der Tübinger Senat ſoeben einfach und klar präziſiert hat, ſo iſt ſchon in einem der wichtigſten Punkte im Verhältnis von Kirche und Staat die nötige Harmonie hergeſtellt.

Zu einer Unterſuchung des Verhältniſſes der empiriſchen Rechtsform der Kirche als Staatskirche hat mir aber auch Mut gemacht das Werk meines württembergiſchen Landsmannes, des Profeſſor Rieker über die rechtliche Stellung der evan-

Digitized by Google

geliſchen Kirche Deutſchlands. Gewiß iſt es noch anderen Leſern desſelben ähnlich wie mir ergangen, daß der hier geführte Nachweis der Sachgemäßheit proteſtantiſch-lutheriſcher Entwicklung des Kirchenrechtes auf ſie wahrhaft befreiend gewirkt hat. Auch der Verfaſſer der oben angeführten Schrift über die deutſch-evangeliſche Volkskirche ſchreibt gleich eingangs Rieker in erſter Linie eine Vertiefung des kirchenrechtlichen Verſtändniſſes zu.

2. Die folgende Unterſuchung hat ihren Ausgang zu nehmen von der Beſtimmung des Weſens der Kirche. Denn die Faſſung des Problems enthält unausgeſprochen die Behauptung, daß die Kirche als ſolche Gegenſtand des Glaubens iſt. Damit iſt ein Weſensmerkmal derſelben bezeichnet.

Die Kirche war fürs erſte Gegenſtand des Glaubens für ihren Herrn und ihr jetziges Haupt ſelbſt, noch ehe ſie war. Math. 16, 18 gibt uns zu dieſer grundlegenden Behauptung das Recht. Dort iſt uns erzählt, wie der Apoſtel Simon den Herrn Jeſus als Gottes Sohn bekennt. Sofort ſagt ihm der Herr: *σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.* Aus dieſen Worten in Verbindung mit Apg. 2 geht hervor, daß der Herr das Entſtehen ſeiner Gemeinde als einer ihn den erhöhten Gottesſohn bekennenden Gemeinde ſelbſt zu einer Zeit geglaubt oder im Glauben zuverſichtlich gehofft hat, da von dieſer Gemeinde noch nichts da war als der Mann, durch deſſen Glaubenszeugnis von dieſem Jeſus dieſelbe entſtehen ſollte.

So iſt die Kirche als Gemeinde der an den Sohn Gottes Glaubenden fürs erſte deswegen Gegenſtand des Glaubens, weil ihr Haupt an ihr Werden glaubte; ſie kann in dieſer Hinſicht Produkt ſeines Glaubens heißen. Des weiteren iſt ſie das Produkt des Glaubens fortwährend. Den Glauben des Petrus ins Bekenntnis an Pfingſten gefaßt ſieht in der Math. 16 gezeichneten Lage der Herr voraus als lebenskräftigen Keim für ihr Entſtehen.

Nichts hindert, daß der gläubige, hoffende Vorausblick des Herrn die Geiſtesausgießung in ſich befaßte. Der Pfingſttag hat dieſen Vorausblick des Glaubens Jeſu beſtätigt. Kraft des damals ausgegoſſenen Heiligen Geiſtes hat der den gekreuzigten, auf-

Digitized by Google

erſtandenen und erhöhten Jeſus bekennende Glaube des Petrus jene Glauben zeugende Wirkung gehabt, deren Reſultat jene Dreitauſend der Pfingſtgemeinde, die erſte Gemeinde des erhöhten Herrn geweſen. Damals trat die Kirche in die ſichtbare Erſcheinung und war im nämlichen Augenblick Produkt des Glaubens durch und durch. Wäre es an jenem Geburtstag der Kirche jemanden eingefallen von einer „unſichtbaren Kirche“ zu reden? Nur ihr Verhältnis zu ihrem Haupte war ein unſichtbares, vor allem ſofern dieſes ſelbſt unſichtbar war, und in dieſer Beziehung hat ſich ſeit Pfingſten nichts geändert und wird ſich auch nichts ändern im Weſen der Kirche, bis ihr Haupt wieder ſichtbar wird. Damit wird das Ende der Kirche da ſein, weil dann überhaupt aus Glauben Schauen wird.

Wenn ſo die Kirche in ihrem Entſtehen eine ſichtbar in die Erſcheinung tretende Gemeinſchaft derer war, die den unſichtbaren Jeſus als ihren Herrn bekannten, ſo muß auf letzteren Punkt der Nachdruck gelegt worden ſein, als man aus der una sancta ecclesia ſelbſt ein Objekt des Bekenntniſſes machte, ein Symbol. Zur Aufnahme des 9. Artikels in das Glaubensbekenntnis des Taufbewerbers wirkte weſentlich das Glaubensintereſſe mit. Zunächſt war es die Einheit der Kirche, die der Täufling bekannte, dieſe aber verſtand man urſprünglich ſo, daß die Gemeinde ihre Einheit dadurch empfängt, daß Chriſtus in ihr wohnte. So ſchildert ſchon der Paſtor Hermae die Einheit der Kirche als innere, geiſtige, er deutet auf den heiligen Geiſt als das Band der Einheit unter den Gläubigen. Bekanntlich betonen die Briefe des Ignatius ſtark die äußere Vermittlung der Einheit im biſchöflichen Amt, aber auch hier wird noch auf die Einheit durch innere geiſtige Verbindung mit dem Haupt Chriſtus gedrungen; „wie dieſer eins iſt mit Gott, ſo die Gemeinde mit Chriſtus, der in ihr als einem Tempel wohnen ſoll.“

Dieſe wenigen Erinnerungen an die bibliſche und patriſtiſche Seite des Kirchenbegriffs werden hinreichen für den vorliegenden Zweck. Wir fanden: Die Kirche iſt in formaler wie in materialer Richtung Gegenſtand des Glaubens, formal inſofern als ſie fortwährend wird, entſteht, ſich erhält durch das Glaubenszeugnis,

material inſofern als dieſe „Kirche" genannte Gemeinſchaft nicht in erſter Linie durch die äußere Organiſation zuſtande kommt, ſondern durch die übernatürliche Verbindung ihrer Glieder mit dem erhöhten Herrn Chriſtus. Dieſe Verbindung geſchieht durch den Glauben. Weiter war der Befund der: Diejenigen, die das Glaubenszeugnis von dem Erhöhten annahmen, äußerliche Perſonen, treten äußerlich zuſammen; für ihr äußerliches Zuſammentreten war auch bereits von dem Stifter der Gemeinde in der Taufe ein äußeres Band des Zuſammenhaltes geſtiftet, das mit dem Tag der ſchöpferiſchen Erzeugungskraft des bekennenden Glaubens in ſeine volle Wirkſamkeit trat. So war eine äußere Gemeinde entſtanden und das Bedürfnis der Ernährung ihres Glaubens durch fortgeſetzte Anteilnahme am Zeugnis und an dem ſakramentalen Band der geſtifteten Gemeinde, dem Brotbrechen = heiligem Abendmahl, ſowie am gemeinſchaftlichen Gebet machte fortgeſetzten äußeren Zuſammentritt dieſer Glaubensgemeinſchaft notwendig und unentbehrlich.

So trat die Kirche je länger je mehr in die äußere Erſcheinung. Das innere Weſen der Kirche als Gemeinſchaft des Glaubens an den erhöhten Chriſtus und die äußere Erſcheinung dieſer Gemeinſchaft zunächſt zum Zweck des gemeinſamen Gottesdienſtes, dieſe innere und äußere Seite der Kirchen laſſen ſich ſachlich nicht voneinander trennen. Die Kirche beſteht nie anders als mit beiden Seiten zuſammen. Ein Unterſchied in der Wahrnehmbarkeit beider Seiten fand freilich von Anfang an ſtatt. Man konnte von Anfang an den Glauben an den erhöhten Chriſtus für die eigne Perſon ablehnen, damit leugnete man das objektive Vorhandenſein der Geiſtesgemeinſchaft zwiſchen den Gliedern dieſer religiöſen Gemeinſchaft und Chriſtus, aber man mußte doch das äußere Daſein dieſer Gemeinſchaft zugeben.

Selbſtverſtändlich entſchied aber niemals und zu keiner Zeit der Geſchichte dieſer Gemeinſchaft dieſe Leugnung ihres inneren, nur für den Glauben wahrnehmbaren Weſens über die Realität dieſes Weſens ſelbſt; wer es für Schwärmerei erklärte, urteilte wie der Blinde von der Farbe.

Digitized by Google

Ich habe hier keinen Anlaß, weiter darauf einzugehen, wie die Kirche vermöge ihrer empiriſchen äußeren Erſcheinung die äußere Kirchengeſchichte erleben mußte. Es genügt die Tatſache ſelbſt hervorzuheben, ſie mußte insbeſondere auch eine äußere Verfaſſungsgeſchichte haben, und es wird ſich im folgenden zeigen, wie es innerhalb derſelben zur Staatskirche kam. Dieſelbe Kirche aber, die ihre äußere Geſchichte hatte, hat auch ſtets eine innere gehabt, iſt ſtets eine Glaubensgemeinſchaft geweſen, wenn gleich je und je unter Kämpfen ſchwerſter Art beſonders dadurch, daß die äußere Leitung das innere Leben am ſchärfſten bekämpfte. Als Glaubensgemeinſchaft hat die Kirche ihren Glaubenszuſammenhang mit ihren früheren Generationen durch den im Prinzip, in thesi ſtets feſtgehaltenen Beſitz der apoſtoliſchen Lehre und Sakramente gewahrt, ſie hat auf den Höhepunkten ihrer Entwicklung dieſem inneren Beſitz im Bekenntnis öffentlichen Ausdruck gegeben.

Das letzte Mal iſt dies geſchehen in der heftigſten Entzweiung, in einer Epoche der äußern Kirchengeſchichte, welche das innere Weſen der Kirche als Glaubensgemeinſchaft aufzulöſen ſchien. Indem damals die evangeliſche Kirche durch ihr zu Augsburg abgelegtes Bekenntnis ſich äußerlich kenntlich machte iſt ſie recht eigentlich als Kirche entſtanden; ſie hat aber dabei den doppelten Zweck gehabt, einmal ſich der damaligen Staatsgewalt gegenüber in das richtige Licht zu ſetzen, und ſodann ihre Kontinuität mit der apoſtoliſchen Kirche nachzuweiſen, letzteres vorzüglich mit Hilfe des Maßſtabes der Heiligen Schrift. Man beachte nun: Die damalige Legitimation der evangeliſchen Kirche vor der Staatsgewalt als einer Kirche, die mit der apoſtoliſchen Kirche tatſächliche Glaubensgemeinſchaft hat, hatte doch nur unter der Vorausſetzung chriſtlichen Urteils auf ſeiten dieſer Staatsgewalt einen Sinn. Inſofern kann man ſagen: Die neu entſtehende evangeliſche Kirche hat ſchon in ihrer Geburtsſtunde an den chriſtlichen Staat appelliert. War auch dieſer Appell zunächſt vergeblich, ſo drang er doch ſchließlich durch in der im Weſtphäliſchen Frieden ſtaatlich feſtgelegten Gleichberechtigung der evangeliſchen mit der katholiſchen Konfeſſion.

Digitized by Google

Die vorhandene **äußere Kirchenſpaltung** iſt nun aber dem Weſen der Kirche als Gemeinſchaft eines und desſelben Glaubens unleugbar zuwider. Mannigfaltigkeit der Glaubensauffaſſung iſt erträglich, ja dieſelbe bedeutet von Anfang an Reichtum des Glaubensbeſitzes, man denke an die vierfache Überlieferung über den Herrn ſelbſt und an die ſo verſchiedenen Individualitäten eines Petrus, Paulus und Jakobus. Letztere beiden bedeuten in der Auffaſſung des Chriſtentums jenen ſo oft zu beobachtenden Gegenſatz im Leben, den nur die Liebe überbrückt, der aber eben vorhanden iſt, gegeben mit der Schranke ebenſo wie der Originalität jeder menſchlichen Einzelperſönlichkeit. In dieſem Sinne pſychologiſch urteilend, vermag unſere Zeit heute auch den reformatoriſchen Individualitäten Luthers, Zwinglis, Calvins gerecht zu werden, nicht minder den verſchiedenen auf dieſe Männer zurückgehenden Kirchengeſtaltungen. Und wenn wir vollends daran denken, daß wir wenigſtens im Prinzip auf evangeliſcher Seite nie aufgehört haben, an das Vorhandenſein einer an Chriſtus glaubenden und damit evangeliſch glaubenden Gemeinde innerhalb der äußeren katholiſchen Organiſation zu glauben, ſo ſehen wir allerdings: eine Mehrheit äußerer Geſtaltungen der Kirche und eine Einheit inneren Glaubens ſchließt einander nicht aus. Inſofern ſcheint die äußere Form der Staatskirche mit dem Weſen der Kirche als einer Glaubensgemeinſchaft nichts zu tun zu haben, die geglaubte Kirche iſt ja vorhanden innerhalb einer großen Vielheit äußerer Kirchenformen. Und nur deshalb iſt die äußere Kirchenſpaltung der Kirche als Gemeinſchaft desſelben Chriſtenglaubens ſo ſehr zuwider, weil namentlich eine dieſer äußeren Kirchen grundſatzmäßig die Gemeinſchaft des Chriſtenglaubens mit den anderen Kirchen leugnet, indem ſie ihre Verfaſſung zum eigentlichen Schibboleth macht. Würde die epiſkopal verfaßte römiſche Kirche den anderen Kirchen ihren Anteil an der geglaubten una sancta zugeſtehen, ſo wäre die Sachlage ihr gegenüber eine total verſchiedene, die Fiktion ihres Anſpruches, allein ſelig zu machen, wäre überwunden und man könnte auf Beſeitigung weiterer, prinzipiell trennender Punkte hoffen. So ſcheint alſo in der Tat die äußere Kirchenform am Weſen der Kirche als einer Glaubens- und Be-

Digitized by Google

kenntnisgemeinſchaft inſofern **nicht** zu partizipieren, als die letztere einigermaßen da iſt und noch mehr da ſein könnte, während die äußere Kirchenform große Mannigfaltigkeit zeigt.

Damit iſt nun aber doch noch nicht erwieſen, daß unter den verſchiedenen Kirchenformen nicht doch die eine beſſer iſt als die andere, und ich glaube wenigſtens den Nachweis führen zu können, daß dem Weſen der Kirche als der ſo und ſo beſtimmten Glaubensgemeinſchaft mit der Form der Volkskirche als Staatskirche am beſten gedient iſt.

3. Letzteren Satz geben viele nicht zu. Man rechnet heute tatſächlich mit dem Ende der Volkskirche. Im Jahre 1906 hat ſich das Münchener Oberkonſiſtorium vernehmen laſſen wie folgt: „Gott allein iſt bekannt, wie lange der Beſtand der Landeskirchen fortdauern ſoll.“ (Ev. Kirchenblatt für Württemberg 1906, Nr. 33, S. 259.) Die hervorragende Stelle, von welcher dieſes Wort ausgegangen iſt, macht dasſelbe doppelt bemerkenswert. Gewiſſermaßen von entgegengeſetzter Seite ſtammen jene Äußerungen aus Gemeinſchaftskreiſen, die bekunden, daß man zur Dauerhaftigkeit der ſtaatlich organiſierten Volkskirchen öfters wenig Vertrauen hat. Wenn ich nicht irre, ſo hängt dieſes Urteil zuſammen mit der Tatſache, daß nur zu leicht dem Glied der Gemeinſchaften dieſe zum Surrogat für die Kirche ſelbſt werden. Gewiſſermaßen in der Mitte zwiſchen einer kirchlichen Oberbehörde und den nicht offiziellen chriſtlichen Verbänden ſtellt ſich die Stimme eines einzelnen Pfarrers. Kalb-Stuttgart ſagt in ſeinem Buch „Kirchen und Sekten der Gegenwart“, S. 190 f.: „Das Predigtamt allein iſt von Chriſtus eingeſetzt, nicht das Pfarramt. Die äußere rechtliche Geſtaltung des Pfarramtes iſt von den jeweiligen geſchichtlichen Verhältniſſen abhängig und darum wandelbar.“ Dieſe Behauptung läßt die Annahme zu, die äußerlich rechtliche Geſtaltung des Pfarramtes könnte unbeſchadet deſſen Aufgabe und Zweck eine gänzlich andere werden, als ſie es heute iſt, etwa ſo, daß die Kirche und das ihr dienende Predigtamt mit dem zum Privatrecht gehörigen Vereinsrecht ſich begnügen müßte. Iſt denn aber, ſo darf man fragen, am Pfarramt die äußere rechtliche Erſcheinung das konſtitutive Element, ſo daß geſagt werden dürfte, Chriſtus

habe dasſelbe nicht eingeſetzt, weil er über dieſes rechtliche Element nichts beſtimmt hat? Die äußere rechtliche Form des Pfarramtes iſt verſchieden, wandelbar, aber ſein Weſen beſteht in etwas anderem, nämlich eben im Predigtamt, das wird man nicht wohl anfechten können, und deswegen halte ich es für irreführend, ihm die Einſetzung von Chriſtus abzuſprechen. Dies nur nebenbei. Für mich iſt die angeführte Äußerung von Herrn Pfarrer Kalb hier eben darum wichtig, weil ſie das Aufhören der jetzigen rechtlichen Organiſation dieſes Amtes ins Auge faßt, alſo wenigſtens betreffend evangeliſch deutſcher Verhältniſſe das Aufhören der Staatskirche. Was hat man denn hauptſächlich gegen dieſe Kirchenform einzuwenden? Strengere Handhabung des Bekenntniſſes wäre möglich von der Auswahl der theologiſchen Hochſchullehrer an, ſagt man, wenn die Kirche von ſtaatlicher Bevormundung frei wäre. Dann müßte die Kirche einen eigenen Rechtsorganismus bilden, einen Staat im Staate, wir kämen alſo auf die gerade in der Reformationszeit wenigſtens für die evangeliſche Kirche überwundene Rechtsbildung zurück. Es liegt in der Natur der Sache, daß einem Hochſchulprofeſſor eine andere Stellung zum Bekenntnis der Kirche geſtattet ſein muß als einem Pfarrer. Die evangeliſche Kirche muß ſoviel Glauben an die von ihr bekannte Gemeinſchaft mit ihrem erhöhten Haupte haben, daß dieſes in Gemeinſchaft mit dem himmliſchen Vater ihr immer wieder die rechten Zeugen gibt. Übrigens gibt es auch für theologiſche Hochſchulprofeſſoren eine ſelbſtverſtändliche Verpflichtung in ihrer Gliedſchaft an der evangeliſchen Kirche. So lange ſie ſelbſt dieſe aufrecht erhalten, hat man kein Recht, ſie aus der Kirche hinauszuweiſen. Es ſei hier erinnert an ein Erlebnis meiner württembergiſchen Landeskirche. Der Stifter der ſog. Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, Ferdinand Chriſtian Baur, ſetzte ſeine Tätigkeit als Frühprediger ruhig fort, zu einer Zeit, da ſein Schüler David Strauß beſtimmt das Gegenteil erwartete. Er täuſchte ſich eben über die erwartete Wirkung ſeines „Lebens Jeſu“ hinſichtlich ſeines Lehrers [1]). Für die württembergiſche Kirche iſt

1) Nach: Wilhelm Lang, Von und aus Schwaben, 2 Bde., Stuttgart, Kohlhammer 1885—88.

Digitized by Google

es aber kein Schaden geweſen, daß Baur ihr Glied blieb. Sie hat dadurch deſto mehr Anlaß gehabt, ſeine unhaltbaren Poſitionen innerlich zu überwinden. Allerdings die rechtlich bindende Verpflichtung der Pfarrer auf das Bekenntnis der Kirche iſt meines Erachtens unentbehrlich. Der Einwendung von Herrn Profeſſor Eger, daß ihm ein rechtliches „Lehrzucht“-Verfahren „wegen Verletzung des Ordinationsgelübdes“ bei der allein in Betracht kommenden gewiſſensmäßigen Bindung an das religiöſe Zeugnis in Schrift und Bekenntnis ein Widerſpruch in ſich ſelbſt ſcheine (S. 22 a. a. O.), möchte ich bloß die allgemeine Tatſache entgegenhalten, daß im übrigen Leben ſehr oft gewiſſensmäßige und rechtliche Bindung verbunden iſt, z. B. in jeder ſtaatlichen amtlichen Verpflichtung. Die äußere rechtliche Verpflichtung iſt ein Schutz und eine Hilfe für die innere gewiſſensmäßige, ſie iſt eine ſoziale ethiſche Pflicht und mit der perſönlichen Gewiſſenspflicht ſehr wohl vereinbar.

Das Bekenntnis der Kirche iſt die *Äußerung ihres inneren Lebens in der Geſtalt, wie es äußerlich überhaupt faßbar iſt* und eben mit dieſer Äußerung hat die Kirche äußere Geſtalt, dieſe *äußere Geſtalt aber fällt* ſofort unter die *Kognition des Staates als derjenigen Behörde, welche gegenüber allen Äußerungen ſowohl des individuellen wie des korporativen Lebens die prinzipielle Rechtsfrage zu erheben hat.* Es iſt alſo meines Erachtens im Prinzip falſch, zu behaupten, den Staat gehen Bekenntnisfragen von vornherein nichts an.

Ich komme an eine weitere Einwendung gegen die Staatskirche, nämlich qua Volkskirche. Es ſcheint ein Widerſpruch gegen das Weſen der Kirche zu ſein, daß man in ſie ebenſo hineingeboren wird, wie in den das Volk umſpannenden Staatsverband. Da bleibe, ſagt man, dem einzelnen die doch unerläßliche Frage völlig erſpart, ob er ein Glied der Kirche ſein wolle, der Faktor der Freiwilligkeit ſcheide auf dem Boden der Volkskirche faſt gänzlich aus. In Wirklichkeit bedeutet aber doch dieſes natürliche Moment im Weſen der Volkskirche keinen Zwang, kein innerliches Hindernis, zu freiwilliger Bejahung der kirchlichen Glaubensgrund-

Digitized by Google

lage, mindeſtens bedeutet es heutzutage keinen ſolchen Zwang mehr, daß durch die Stärke ſolchen Zwanges das Moment der inneren Freiheit auf die Dauer verkürzt bliebe. Was unfreiwillig, durch Volksſitte und Überlieferung Wirkendes hier vorhanden iſt, darf doch namentlich dem unmündigen Teil des Volkes gegenüber als heilſame Macht betrachtet werden, ja gerade die fortwährenden Angriffe gegen die Volkskirche von ſeiten der Feinde der beſtehenden Staatsordnung müſſen uns den pädagogiſchen, volksethiſchen Wert dieſer der Naturbaſis entſprechenden Kirchenform deutlich und ſchätzbar machen. Aber man meint vielfach, die Sache verhalte ſich umgekehrt. Die Volkskirche ſei dem Volk um ſo verhaßter, je mehr es in ihr nur die ſchwarze Polizei der Staatsgewalt ſehe. Die Urſache der heutigen Unpopularität der Kirche liege gerade in ihrer engen Verbindung mit dem Staate. Verhält ſich die Sache aber nicht vielmehr ſo, daß hier beide, Kirche wie Staat, als Vertreter des Sittengeſetzes, der unverbrüchlichen göttlichen Ordnung gleichermaßen unter dem Widerſtreben der individuellen und heute ſozial ſich organiſierenden Bosheit des menſchlichen Herzens zu leiden haben, ebenſo wie ſeinerzeit in den Tagen des Verfaſſens des 2. Pſalms? Dieſes Zitat ſoll natürlich nicht die Volkskirche mit der altteſtamentlichen Theokratie rechtfertigen, denn ſie iſt tatſächlich nicht dasſelbe wie jene, es ſoll nur die gemeinſame Wurzel der ſtaatlichen wie der kirchlichen Ordnung in der göttlichen Autorität ins richtige Licht rücken und zur rechten Wertung dieſer Wurzel auffordern. Der Atheismus der Führer jener heutigen ſtaatswidrigen Organiſation iſt eben keine bloß zufällige Erſcheinung, ſondern gehört zu deren Weſen. Um ſo weniger empfiehlt es ſich von vornherein, die Arbeit dieſer Feinde zu beſorgen und Staat und Kirche dadurch zu ſchwächen, daß man ſie trennt.

4. Ich komme an die neuteſtamentliche Grundlage der hier vertretenen Doktrin. Hat die Volkskirche einen dem chriſtlich religiöſen Leben innerlich verwandten Gehalt, oder iſt, wie oben angeführt, die Beſtimmung von Herrn Profeſſor Eger richtig, daß die Volkskirche auf Durchdringung des ganzen Volkslebens mit Kräften des Evangeliums abgezweckt iſt, was nicht möglich wäre,

Digitized by Google

wenn dieſe Kräfte nicht eine ſolche ſoziale Seite hätten, ſo muß ſich davon ſchon im Leben Chriſti und ſeiner Apoſtel eine Spur zeigen. Nur darf man von dieſem neuteſtamentlich zu erbringenden Nachweis nicht mehr fordern als er leiſten kann; man darf noch nicht das ganze chriſtliche Leben in der kurzen Spanne Zeit, über welche das Neue Teſtament berichtet, ſozuſagen in jeder Richtung ausgewachſen vorfinden wollen. Eine derartige verfehlte Einſtellung des Sehwinkels iſt zwar ſehr verzeihlich wegen des in der Ewigkeit befindlichen Ziels der kirchlichen Entwicklung überhaupt, aber doch irreführend. Weiterhin iſt Tatſache, daß die apoſtoliſche Zeit abſolut urbildlich bleibt, weil das höchſte Modell aller menſchlichen Perſönlichkeit, Chriſtus ſelbſt, der menſchgewordene Gottesſohn, der an ſich überzeitliche (Joh. 8, 58 *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί*) in ihrer Mitte ſtand und wirkte. Nun iſt aber die Hauptſache dieſe, daß mit Chriſtus der Menſchheit ein neues Lebensprinzip eingepflanzt wurde, und daß die Aufgabe dieſes neuen Lebens nicht in Herſtellung vollendeter Einzelperſönlichkeiten ſich erſchöpft, ſondern in der Vollendung des Reiches Gottes, alſo in der Heiligung der Menſchheit als ganzer. Die Formen aber, in denen dieſes geſammte Menſchheitsleben ſich entwickelt, ſind Staatsformen. Die Durchdringung derſelben, der Staatsform, mit den Kräften des Chriſtentums hat bekanntlich Deutſchlands erfolgreichſter Staatsmann zum ſozialen Programm gemacht. Sein Wort „wir wollen praktiſches Chriſtentum treiben" entbehrte der Wahrheit, wenn in der Anſchauung Chriſti die Entwicklung ſeiner Gemeinde zur Staatskirche keinen Raum hätte. Urkundlich liegt uns dieſe Anſchauung Chriſti von der Entwicklung ſeiner Gemeinde vor in dem Gleichniskapitel Matth. 13. In vollſtändiger Weiſe beſtimmt hier der Herr die Hauptgeſichtspunkte, die für die Entwicklung der einzelnen chriſtlichen Perſönlichkeit wie für das Wachstum ſeiner Gemeinde innerhalb des zeitlichen Äon die beherrſchenden ſind. Ausdrücklich faſſe ich nur die Ausſagen ins Auge, die nicht über dieſen Äon hinausweiſen. Solche ſind dort ebenfalls von dem Herrn ausgeſprochen, ſie bilden die notwendige Vorausſetzung, kurz geſagt, alles in Bezug auf den Satan Geſagte, aber der Zweck dieſer Unterſuchung geſtattet, von

Digitized by Google

ihrer näheren Betrachtung abzuſehen, es genügt, ſie hervorzuheben. Hier handelt es ſich um die Entwicklung der Gemeinde des Herrn zur Volkskirche, und zu ihr ſcheint mir ſchon das *Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld* eine Beziehung zu haben. Wenn dem gemiſchten Haufen das Wort verkündet wird, dann ergibt ſich ein Ausſtreuen des Samens an den Weg, ein Fallen desſelben auf felſigen und dornigen Boden als unvermeidlicher Nebenerfolg. Die Urſache ferner, warum der Völkerboden ſo iſt, wie er iſt, mit ſolchen Bosheitsmächten durchſetzt, lehrt uns das zweite Gleichnis vom *Unkraut unter dem Weizen*. Hier enthüllt uns der Herr die letzte Urſache des Böſen in der Welt und in der Kirche. Gottesreich und ein Reich Satans (vgl. Matth. 12, 26 ἡ βασιλεία τοῦ σατανᾶ) haben in dieſem Äon einen Kampf miteinander auszufechten. Damit ſind von vornherein für die kirchliche Entwicklung die allerſchwierigſten und verhängnisvollſten Situationen ermöglicht. Die endgültige Löſung bleibt ſchon in dieſem Gleichnis der menſchlichen Tätigkeit entzogen, ſie wird direkt göttlichem Eingreifen vorbehalten. Wie ſehr uns dieſes Gleichnis ein Licht gibt für alle Rätſel und alles Widergöttliche der Kirchengeſchichte, dafür ſei nur an die eine Tatſache der Ketzerverfolgungen durch die Inquiſition erinnert, wie ſie genau das iſt, was der Herr ſeinen Knechten in dieſem Gleichnis ausdrücklich verboten hat. Er hat's kommen ſehen. Alle Einreden ferner gegen die Volkskirche, welche ſich auf die Minderwertigkeit ihrer Glieder ſtützen, ſind zum voraus entkräftet durch dieſes Gleichnis, nach welchem der gemiſchte Zuſtand der irdiſchen Gemeinde bis zum Abſchluß ihrer zeitlichen Entwicklung fortdauert. Nebenbei ſei bemerkt, wenn der Herr das Ausjäten des Unkrauts verbietet, ſo verwehrt er nicht eine auf Rettung gefährdeter Glieder gerichtete Kirchenzucht, vielmehr fordert er eine ſolche an anderem Orte Matth. 18, 15ff. Ferner die, mit Eger zu reden, im Zwecke der Volkskirche liegende „ſtetige geordnete Beeinfluſſung des Volkslebens mit Kräften des Evangeliums“ a. a. O. S. 5 iſt im Gleichnis vom *Senfkorn* berückſichtigt mit dem ſozuſagen indirekten Segen, der das zum großen, Völker umſpannenden Organismus gewordene Gottesreich zu deren äußerem

Digitized by Google

Wohlergehen begleitet (die Vögel des Himmels unter den Zweigen des Baumes).

Die Kirche als eine zur Arbeit unter ganzen Völkern eingerichtete *Heilsanſtalt* hat endlich meines Erachtens der Herr mit dem letzten der ſieben Himmelreichsgleichniſſe Matth. 13 im Auge gehabt. Wenn man dieſes Gleichnis *vom Netz* wie das zweite bloß auf den gemiſchten Zuſtand der Gemeinde während ihrer irdiſchen Wartezeit deutet, ſo ließe ſich zur Begründung des doppelten Ausdruckes die hervorragende Wichtigkeit dieſer Wahrheit ja vielleicht plauſibel machen, aber ich weiſe darauf hin, daß die geſchloſſene Siebenzahl dieſes planvollen Lehrganges über das Reich Gottes von vornherein einen originalen Sinn auch dieſes an bedeutſamer letzter Stelle ſtehenden Herrnwortes zu ſuchen auffordert.

Wenn wir von der Tatſache ausgehen, daß der Herr die Zwölfe, meiſtens vormals Fiſcher, berufen hat, Menſchenfiſcher zu werden (Mark. 1, 17), lag da nicht den Jüngern am nächſten das Auswerfen des Netzes in dieſem Gleichnis auf ihren neuen Beruf, ihre Lehrtätigkeit, zu beziehen? Ferner: Hat nicht der Herr ſelbſt die Einrichtung einer planmäßigen Wortverkündigung zum weſentlichſten Stück ſeiner eigenen Lehrarbeit gemacht? Als er nach Abſchluß ſeines Lebenswerkes den Zwölfen die Fortſetzung der Reichspredigt übertrug, da waren ſie zu dieſer dank der Arbeit ihres Herrn befähigt, das Netz war ſozuſagen fertig.

So ſehen wir die Kirche als Heilsanſtalt im Gleichnis vom Netz abgebildet.

Für die vorliegende Unterſuchung kommt nun noch folgendes in weſentlichen Betracht. Die *σαγήνη* bezeichnete der Herr ausdrücklich als *ἐκ παντὸς γένους συναγαγούσῃ*. Trifft dieſes Merkmal nicht genau zu auf den Organismus der Volkskirche mit ſeinem das ganze Volk unter normalen Verhältniſſen erreichenden Lehramte und ſeiner Kindertaufe? Das allgemeine Prieſtertum wird durch dieſe Hervorhebung des organiſierten Dienſtes am Wort keineswegs ausgeſchloſſen, ſondern inſofern eingeſchloſſen, als jeder lebendige überzeugte Chriſt ein Teil am Netz iſt. Denn alle lebendigen Glieder Chriſti, ſtehen ſie nun im kirchlichen Lehramt oder nicht, haben ſeine Reichsſache zu ihrem Lebenszweck gemacht. Und

Digitized by Google

was noch inſonderheit die Kindertaufe betrifft: ihre Volkskirchen bildende Wirkung erhellt heute deutlich in der Heidenmiſſion. Es lag in der Natur der Sache, daß Jeſu Gemeinde ſich nicht ſo raſch zur kindertaufenden Volkskirche entwickelte. Wer aber hierin eine vom Herrn nicht gewollte Entwicklung ſieht, kommt der nicht in Widerſpruch mit des Herrn Verheißung betreffs des in alle Wahrheit leitenden Heiligen Geiſtes? Es iſt die Art der Weisheit Jeſu, daß er keine ſtatutariſchen Vorſchriften aufſtellt, für deren Verſtändnis noch die Unterlage der ſie fordernden Wirklichkeit fehlte. Aber das darf behauptet werden: Die Kindertaufe lag im Geſichtskreiſe Jeſu, als der Herr befahl, die Völker zu taufen. Der Begriff „Völker" ſchloß für den Herrn ſogut wie für uns den Familienzuſammenhang mit ein. Weiteres über die Kindertaufe gehört nicht hierher, aber das Geſagte gehörte her, weil es ſich darum handelte, die geſunden Wurzeln der Volkskirche aufzuzeigen. Den Charakter des unterſchiedsloſen Fiſchfanges hat gerade die Volkskirche namentlich vermöge der Kindertaufe. Ich habe den Nachweis verſucht, hauptſächlich mit einer beſtimmteren Erklärung des Gleichniſſes vom Netz, als ſie gewöhnlich gegeben wird, daß der Herr Jeſus eine heilsanſtaltliche Entwicklung ſeiner Gemeinde im Auge hatte mit dem Amt des Wortes und der Sakramente, beſonders der Kindertaufe in der Weiſe, daß dieſe Heilsanſtalt ganze Völker zu umſpannen geeignet ſein ſollte. Zur Ergänzung dieſes Nachweiſes wolle noch folgendes beachtet werden.

Der Herr Jeſus nennt ſeine Jünger ſchon in der Bergpredigt das Salz der Erde und das Licht der Welt. Iſt damit denſelben etwa bloß in individuell-ethiſchem Sinn, als chriſtlichen Einzelperſönlichkeiten und für ſolche, ſittlicher und intellektueller Einfluß verheißen? Verhält es ſich nicht vielmehr umgekehrt, daß die allgemeine, ſozial-ethiſche Einwirkung ſeiner Gemeinde auf die Menſchheit im ganzen für den Herrn in dieſem Wort die Hauptſache iſt? Ich glaube, im Licht der Geſchichte iſt es unmöglich, dieſe Frage zu vereinen. Gehen aber die mit „Salz der Erde" und „Licht der Welt" angedeuteten Richtungslinien hinein in die Breite und Länge der Völkergeſchichte, ſo erliſcht nicht bloß nicht die hiermit bezeichnete Aufgabe der Gemeinde, ehe die

Digitized by Google

Menſchheitsgeſchichte überhaupt ans Ziel gekommen iſt, ſondern die Entwicklung des Völkerlebens oder die Staatsgeſchichte wird von den in der Gemeinde Jeſu wohnenden, ihr allein zugänglichen ethiſchen und intellektuellen Kräften vor Untergang bewahrt und zu ihrem wahren Ziel geführt. Darüber ſiehe Näheres unter Ziffer 6.

Der weltgeſchichtliche Blick Jeſu in betreff der Entwicklung ſeiner Gemeinde erhellt endlich aus ſeiner Prophetie. Das im einzelnen aus Math. 24 und den ſonſtigen Berichten hier nachzuweiſen, iſt nicht angängig. Es genügt daran zu erinnern, wie aus dem, was der Herr über Kriege, Empörungen der Völker wider einander ſagt, klar hervorgeht, daß der Herr für die Geſchichte ſeiner Gemeinde auf Erden große, weltgeſchichtliche Zeiträume ins Auge faßt. In Verbindung damit bekommt ſein Wort von der Predigt des Evangeliums unter allen Völkern das nötige Ausmaß. Nur wenn man dieſes weltgeſchichtliche Ausmaß des Blickes Jeſu überſieht, kann man aus gewiſſen eſchatologiſchen Worten des Herrn zu der Anſchauung kommen, derſelbe habe ſeine ſichtbare Wiederkunft in der Herrlichkeit noch zu Lebzeiten der apoſtoliſchen Generation erwartet. Ich glaube vielmehr, daß die geſamte neuteſtamentliche Eſchatologie ins Auge gefaßt ſich die Annahme am wahrſcheinlichſten machen läßt, daß für den Herrn das Ende der Weltgeſchichte und das Ende der irdiſchen Entwicklung ſeiner Gemeinde zuſammenfällt. Dies hebe ich hier darum hervor, weil dieſe Annahme mit der Behauptung dieſer Arbeit in einem inneren Zuſammenhang ſteht. Iſt das Geſchick der Menſchheit und das Geſchick der Kirche, ſo innig miteinander verknüpft, daß ihr zeitlicher, irdiſcher Zielpunkt Kongruenz hat, ſo hat die Frage hervorragendes Intereſſe, wie werden die äußeren Exiſtenzformen der Menſchheit und der Gemeinde Jeſu, ich könnte auch ſagen der natürlichen und der pneumatiſchen Menſchheit, alſo die Formen von Staat und Kirche, bis zum Ende ſich verhalten? Die Vorfrage hierfür iſt jedenfalls dieſe: wie haben ſie ſich bisher zueinander verhalten. Ehe ich darauf noch mit einigen Worten eingehe, möchte ich den verſuchten neuteſtamentlichen Nachweis durch einen altteſtamentlichen Rückblick ergänzen.

Digitized by Google

5. Die Geſchichte des Alten Bundes möchte ich die Geſchichte der Volkskirche auf ihrer Vorbereitungsſtufe nennen, auf der einen Seite Geſchichte einer wirklichen Gottesgemeinde, auf der andern Geſchichte eines einzigen Volkes, welches die privilegierte Naturbaſis für dieſe Gottesgemeinde abgibt. Daß die Geſchichte dieſer erſten wirklichen Gottesgemeinde in der äußeren Form einer Volksgeſchichte verläuft, erſcheint mir zum voraus für eine ähnliche Form auf neuteſtamentlicher Stufe ein günſtiges Vorurteil zu erwecken. Ferner: erhellt nicht der innige innere Zuſammenhang zwiſchen Reichsgottesgeſchichte und Weltgeſchichte ſchon auf altteſtamentlicher Stufe daraus, daß man auch dort große Zeiträume ins Auge faſſen muß, um wahrzunehmen, daß wirklich etwas erreicht wird? Man denke z. B. an die ſo rückläufig ausſehende Epoche der Richterzeit. Sie erklärt ſich uns aus der politiſchen Situation: Die äußere Umgebung des Gottesvolkes war eine total andere geworden: nach der Abſonderung während der Wüſtenwanderung nun die ſtarke Einwirkung der Kanaaniter. Dennoch blieb dieſe Zeit nicht ergebnislos, die Gottesgemeinde, obwohl ofmals unterliegend, geht doch nicht unter, vielmehr erfaßt ſie ſich nach und nach in ihrem von den Völkern unterſchiedenen Weſen hauptſächlich von Samuel an. Es folgt Davids Zeit voll lebendigen Glaubens, voll heiliger Freude an dem klar erkannten wahrhaftigen Gott der unter Israel offenbar iſt. Es kommt zu einer Stufe der Vollendung unter Salomo: Das vom Herrn, von Jahwe ſelbſt durch Moſe geſetzte Ziel: 2 Moſe 20, 24, ein Ort mit dem geſtifteten Gedächtnis ſeines Namens iſt erreicht, 1 Kön. 8, 29. Ich glaube, daß man nur unter dieſem heilsgeſchichtlichen Geſichtspunkt der Bedeutung des Tempelbaues gerecht wird. Wir haben hier eine erſte Stufe von Gnadengegenwart Gottes unter ſeinem Volke auf Erden. Scheinbar geht das mit dieſer Stufe Erreichte im Verlauf der Geſchichte dieſes Volkes wieder verloren. Es verhält ſich aber in Wirklichkeit anders. Es iſt eine höhere Stufe, nämlich ein ſtärkeres Glaubensleben, das die exilierte Gemeinde darin darſtellt, daß ſie dem Buchſtaben der Verheißung zuwider ohne den Naturboden Kanaans an Jahwe feſthält. Der Fortſchritt beſteht weiter darin,

Digitized by Google

daß dieſe exilierte Gemeinde durch Jeſaja 40—66 für ihre Gottesreichserkenntnis deutlicher als bisher den weltgeſchichtlichen Horizont bekommt bis hinein in den Abſchluß der irdiſchen Reichsgeſchichte mit dem Blick in die Vollendung auf der neuen Erde.

Dazu nehmen wir an der aus dem Exil zurückgekehrten Gemeinde den Fortſchritt auch äußerlich wahr daran, daß die Abgötterei im groben Stil für die jüdiſche Gemeinde endgültig überwunden iſt. Es geht der Zeit zu, in welcher der Täufer dem Herrn Jeſu ein bereitet Volk zurichten darf, eine kleine Schar, empfänglich für die Himmelreichspredigt. Dieſe Seite der Empfänglichkeit der altteſtamentlichen Gemeinde dürfen wir über der gegenteiligen nicht überſehen.

Wird nicht dereinſt der Abſchluß der Kirchenzeit ein ähnlicher ſein wie derjenige am Ende des Alten Bundes? Wird nicht eine Gemeinde auf Erden zubereitet ſein zum Empfang ihres himmliſchen Herrn? Damals zur Zeit der erſten Ankunft des Sohnes Gottes im Fleiſch war jenes bereitete Volk der Kern der israelitiſchen Volkskirche (Volkskirche hauptſächlich wegen ihrer Naturbaſis); dieſe Volkskirche war es geweſen, welche die Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes überſtanden hatte und welche unter römiſchem Szepter geſichert ihres Glaubens leben konnte, ſo daß der Herr die Vereinbarkeit kirchlicher und ſtaatlicher Aufgaben nicht ohne Beziehung auf die gegenwärtige Lage in das Wort ausprägen konnte: *ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαροσ Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ*, Math. 22, 21. Wird nicht einſt, zur neuteſtamentlichen Endzeit eine Kirche aus allen Völkern vorhanden ſein, die den Anſturm des Antichriſtentums überſtehen wird, wenn ſich dasſelbe nach allen geſchehenen Vorbereitungen vielleicht noch in einer perſönlichen Spitze vollendet?

Doch kehren wir von dieſem Ausblick, zu welchem uns der Rückblick in die altteſtamentliche Reichsentwicklung einlud, gemäß dem prophetiſchen Charakter des Alten Bundes überhaupt zurück in die Gegenwart und ſofort wieder in die Vergangenheit, zu einem Einblick in die Geſchichte der chriſtlichen Kirche.

6. Hierbei gehen wir aus von einer Behauptung, die als ein Axiom des chriſtlichen Glaubens gelten kann: Iſt Chriſtus der

Digitized by Google

Mittelpunkt der Menſchheit, ſo wird die Geſchichte ſeiner Gemeinde den Leitfaden bilden durch die allgemeine Menſchheitsgeſchichte[1]). In dieſer erſcheint uns als das wichtigſte die Geſchichte ihres Rechtes, die Entwicklung aus der Tyrannei oder Unordnung zum heutigen konſtitutionellen Staat und zum völkerrechtlichen Verband dieſer nach und nach die geſamte Menſchheit umfaſſenden Staaten. Zu Beginn der chriſtlichen Epoche ſehen wir im römiſchen Weltreich eine relativ fertige politiſche Organiſation der Menſchheit; die Geſchichte der folgenden Jahrhunderte ſtellt die Unhaltbarkeit dieſer Organiſation heraus; die tiefſte Urſache ihres Zuſammenbruches liegt aber eben da, wo mit der entſtehenden chriſtlichen Kirche oder Gemeinde der Menſchheit ein neues Lebensprinzip eingepflanzt war, auf dem Gebiet der Religion und Sittlichkeit. Indem die chriſtliche Kirche am Anfang des 4. Jahrhunderts Staatskirche wird, ſehen wir im Prinzip jenen Schaden geheilt, an dem das politiſche Gebilde des römiſchen Weltreiches zugrunde ging. So angeſehen erſcheint als erſtes Reſultat der politiſchen Entwicklung der Menſchheit ſeit dem Eintritt des Chriſtentums in dieſelbe die zur Zeit des Kaiſers Konſtantin beginnende Staatskirche vor allem als eine Rettung des Staates ſelbſt.

Wenn wir ſo von vornherein als oberſten den rechtlich politiſchen Geſichtspunkt für die Geſchichte der Menſchheit feſthalten und die Einpflanzung der Kirche in den Staat vor allem als Sanierung des Staates ſelbſt betrachten, dann haben wir, wie mir ſcheint, den richtigen Maßſtab, um den Wert dieſer werdenden Staatskirche zu erkennen. Dies iſt dagegen nicht möglich, wenn man an Konſtantins Schöpfung den individuell-ethiſchen Maßſtab anlegt. Nur der politiſche oder ſozialethiſche Maßſtab iſt hierfür groß genug. An den einzelnen chriſtlichen Charakteren gemeſſen erſcheint die Zeit vor Konſtantin in glänzendem Licht, die Zeit dieſes erſten chriſtlichen Kaiſers dagegen um ſo trüber, je weniger Konſtantin perſönlich auf den Namen

---

1) Vgl. hierzu „Allg. Ev.-Luth. K.-Z.“ 1906, Nr. 33 f.: „Der Gang der Menſchheit“ von D. Kähler, Halle.

Digitized by Google

eines chriſtlichen Charakters Anſpruch machen kann. Darüber iſt gewiß ſchon zum Überfluß genug geſagt. In unſerer Zeit mit ihrem geſchärften Blick für die Bedeutung politiſcher Rechtsbildung kann auf Verſtändnis gerechnet werden für die hier erhobene dahingehende Forderung: Die beginnende chriſtliche Staatskirche muß vor allem politiſch, ſtaatsrechtlich gewertet werden.

Tun wir dies, dann, glaube ich, iſt für die Folgezeit die richtige Problemſtellung gewonnen, nämlich dieſe: die hier beginnende Staatskirche bedeutet für die mit der chriſtlichen Ära wie neu beginnende Weltgeſchichte als zu erreichendes Ziel nichts anderes als den chriſtlichen Staat. Es hat drei Jahrhunderte des erſten Wachstums der chriſtlichen Kirche gebraucht, bis dieſes heute noch nicht völlig gelöſte Problem der Weltgeſchichte zum erſten Male klar ſich herausgebildet hatte. Die mit Konſtantin erreichte neue Rechtslage der Kirche im Staat brachte evident zum Ausdruck die Idee des chriſtlichen Staates als das Programm der Zukunft. Nichts iſt deutlicher, als daß der chriſtlichen Kirche in ihrer Jugendzeit das Problem des chriſtlichen Staates verborgen geblieben iſt. Die im heidniſchen Staat organiſierte Menſchheit, der „*Κόσμος*“, erſchien innerhalb des damaligen chriſtlichen Horizontes vermöge einer unvermeidlichen Täuſchung ihrem definitiven Ende nahe. Dazu kam, daß die Glieder der chriſtlichen Kirche ſchon aus religiöſen Gründen die aktive Teilnahme am politiſchen Leben ablehnten.

Weil man aber nicht als wachſende Gemeinſchaft mehrere Jahrhunderte in dieſer Welt leben kann, ohne von der für die menſchliche Geſellſchaft nun einmal unentbehrlichen Rechtsform Gebrauch zu machen, ſo geſchah es, daß die der beſtehenden ſtaatlichen Rechtsform fremd gegenüberſtehende kirchliche Gemeinde ſich ihre eigene Rechtsorganiſation herausbildete, wertvoll genug für die kommenden Jahrhunderte zeitweiliger ſtaatlicher Anarchie und wilder Roheit, aber ein ſchweres Hemmnis für die Zeit des erſtarkenden chriſtlichen Staates. Die vom Staate als der ſeither ſchlechtweg abzulehnenden Welt ſcharf abgeſondert geweſene organiſierte Kirche trat nun eben in dieſen Staat ein und von jetzt an ſehen wir Kirche und Staat ihr richtiges Verhältnis zu einander ſuchen.

Digitized by Google

Wenn Karl Rieker in ſeinem epochemachenden Werk „Die rechtliche Stellung der evangeliſchen Kirche Deutſchlands“ S. 476f. jene Zeit vor Konſtantin richtig ſo charakteriſiert hat: „Die chriſtliche Gemeinde war von der allererſten Zeit an nicht bloß Kultusgemeinde, ſie umfaßte alle Beziehungen und Aufgaben des ſittlichen Lebens iu deſſen Unterordnung unter den chriſtlichen Glauben“, ſo ergibt ſich einmal, daß notwendig Konflikte entſtehen mußten, ſobald der Staat d. h. die weltliche Obrigkeit die äußere rechtliche Regelung dieſer „Beziehungen und Aufgaben des ſittlichen Lebens“ an ſich nahm; dieſe Arbeit, die nach unſerer heutigen proteſtantiſchen Auffaſſung unbeſtritten dem Staate zukommt, hatte ja bisher die kirchliche Organiſation ſelbſt geleiſtet. Und wenn Rieker a. a. O. ebenſo richtig fortfährt: „alle ſittlichen Aufgaben der Chriſten konzentrierten ſich alſo im Leben der chriſtlichen Gemeinſchaft, alles was jenſeits deren Grenzen lag, hatte kein Intereſſe für ſie oder wurde geradezu von ihnen verworfen“, ſo ergibt ſich weiter, daß die mit dem Staat organiſch verbundene Kirche lernen mußte, der natürlichen Volksgemeinſchaft als ſolcher gerecht zu werden. Ihre Bedeutung war der erſten Chriſtenheit noch nicht aufgegangen; Patriotismus in unſerem Sinn war nicht antik chriſtlich, konnte es nicht ſein.

Wir haben gefunden: die weltliche Geſchichtsentwicklung in bezug auf die Kirche hatte eine doppelte Aufgabe. Fürs erſte mußte ſie als werdender chriſtlicher Staat für ſich gewinnen, was der Kirche dem Willen ihres Stifters nach nicht gehört [1]), was ſie aber wie zum Notbehelf in ihrer Jugendzeit für ſich beſorgt hatte (um es hernach bis in die neueſte Zeit herein gewiſſermaßen für den Staat und in ſeinem Namen zu beſorgen): die rechtliche Regelung der Beziehungen und Aufgaben des ſittlichen Lebens. Dieſes Ziel ſehen wir — es ſei uns der große Sprung aus der Vergangenheit in die Gegenwart hier im Überblick erlaubt — mit der heutigen Zivilſtandsgeſetzgebung als dem letzten Abſchluß des heutigen politiſchen Rechtes im weſemtlichen erreicht. Ein langer Weg hat zu dieſem Ziel geführt. Die

1) Evang. Joh. 18, 36.

Digitized by Google

Reformation iſt auf dieſer mühevollen Bahn eine Station von höchſter Wichtigkeit geweſen, denn ſie hat das Aufhören der eignen Rechtsorganiſation der Kirche in weltlichen Dingen wenigſtens für die evangeliſche Kirche gebracht. Hierüber wolle man wieder die lichtvollen Ausführungen von K. Rieker a. a. O. nachleſen. Die weitere geſchichtliche Entwicklung bis zur Neuzeit mit ihrer Säkulariſation der geiſtlichen Fürſtentümer am Ausgang des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts und dem Ende des Kirchenſtaates 1870 hat der römiſchen Kirche nur den ſeit dem Weſtphäliſchen Frieden feſtgehaltenen Proteſt gegen die Wirklichkeit des Rechtsſtaats übrig gelaſſen. Wie derſelbe wurzelt im Feſthalten jener antik chriſtlichen Beurteilung reſp. Verurteilung des Staates, darauf iſt hier nicht näher einzugehen, um ſo mehr aber iſt dieſe Wurzel im Auge zu behalten.

Die zweite Aufgabe, die der Staat gegenüber der ihm inkorporierten Kirche hatte, war die, daß er ihr den nötigen Raum gewährte zur Entfaltung ihres eignen Lebens, indem er ſich ihr gegenüber nur das vorbehielt, was man längſt das jus circa sacra nennt.

Dieſes Ziel relativer kirchlicher Selbſtändigkeit ſehen wir verwirklicht im proteſtantiſchen Kirchenrecht, welches die äußere Rechtslage der Kirche regelt und ihr doch wenigſtens in thesi nach innen volle Freiheit läßt.

Der Kirche aber iſt auf proteſtantiſcher Seite in ſteigendem Maße ein Verſtändnis aufgegangen für die ſelbſtändige Kulturaufgabe des Staates. Dieſes Verſtändnis iſt ihr durch Luther in die Wiege gelegt worden. Daß es im allgemeinen in der Zeit des Pietismus zurücktrat, war geſchichtlich begründet mit deſſen Aufgabe, die ſich konzentrierte in der Weckung des inneren Glaubenslebens und der gemeinſchaftsmäßigen Pflege der brüderlichen Liebe. Daß die Löſung dieſer Aufgabe vielfach einſeitig geſchah, darf gegen den Wert der Leiſtung des Pietismus, für die Erfaſſung und namentlich für die Ausbreitung der chriſtlichen Heilswahrheit nicht blind machen, nur darf ebenſowenig dieſe Einſeitigkeit zu einer Tugend geſtempelt werden. Man muß dem Begriff der Kirche die nötige Weite wahren. Gerade der Einblick

Digitized by Google

in den Gang der Geſchichte kann dazu helfen. Es gibt einen geſchichtsloſen Biblizismus, der zur Verkennung der Aufgabe der Volkskirche dem heutigen chriſtlichen Staate gegenüber führen muß und leider da und dort noch führt.

Das wirklich bibliſche Chriſtentum hat wohl die nötige Weite, es vergißt nicht, daß der lebendige Gott der Heiland iſt aller Menſchen „ſonderlich aber der Gläubigen“ 1 Tim. 4, 10. Niemals, ſo will es uns bedünken, haben die Zeichen der Zeit die Gläubigen mehr als heute dazu gedrängt, aus Liebe zum ganzen Volk am Staate Intereſſe zu haben, an der ſtaatlichen Geſetzgebung ſich zu beteiligen, um dem Volksleben das Licht und das Salz der heilſamen Wahrheit zu erhalten.

Der Staat, dem wir heute gegenüber ſtehen, iſt nicht mehr derjenige des heidniſchen Kosmos der chriſtlichen Antike, alſo nicht der Staat, den Auguſtin in ſeinem Hauptwerk vor Augen hatte, es iſt der chriſtliche Staat, dem das ernſte Gebet der Kirche aller Jahrhunderte zu gut gekommen iſt, es iſt der Staat, der ohne den ſtarken Zufluß religiös ſittlicher Kräfte auf die Dauer nicht beſtehen kann. Darum liegt das Beſtehen der Volkskirche als der Brunnenſtube dieſes Lebensquells in ſeinem eigenſten Intereſſe. Dieſe aber, die als Volkskirche organiſierte Gemeinde, darf ſich auch um ihrer ſelbſt willen aus ihrer öffentlich anerkannten Stellung nicht zurückdrängen laſſen, damit ſie den nötigen Einfluß auf das Volksganze behält.

Die im obigen verſuchte Skizze der ſtaatlichen Rechtsentwicklung der Menſchheit ſeit dem Eintritt des Chriſtentums in dieſelbe bedarf zur Ergänzung noch des Hinweiſes auf die nur auf chriſtlichem Offenbarungsboden in ihrer ganzen Tiefe erkannte Tatſache, daß Staat wie Kirche einen gemeinſamen Gegner in der menſchlichen Sünde als Gattungszuſtand und individueller Macht zu bekämpfen haben. Von dieſem Gegner ſind beide heilſame Mächte zeitweiſe in verſchiedenem Grade überwunden und in ihr Gegenteil verkehrt worden; ja dieſe finſtere Macht hat fortwährend ſo viel Einfluß, daß ſelten das Göttliche beider Ordnungen auch für blöde Augen ganz klar und einwandfrei heraustritt. Infolge davon begegnen wir im Leben einer häufigen Unterſchätzung ſowohl

Digitized by Google

des Staates wie der Volkskirche, wobei mitwirkt die Anwendung des hier unzureichenden individuellen ſtatt des ſozial-ethiſchen Maßſtabes. Zur Erlernung des letzteren fehlt in vielen wo nicht den meiſten Fällen aus natürlichem aber höchſt kurzſichtigem Egoismus ſchon der gute Wille. Dennoch iſt eigentlich kein Menſch inmitten unſerer bürgerlichen Geſellſchaft mit der Zumutung überfordert, ſich zu vergegenwärtigen, was ohne Staat und Kirche aus der Menſchheit würde. Daraus folgt, daß dieſe die Geſamtheit umſpannenden Organiſationen durch nichts anderes erſetzt werden können und daß insbeſondere die lebendigen Glieder der Kirche ſich um deren Erhaltung in der Form der Staatskirche nach dem Maß ihrer Kräfte bemühen müſſen.

7. Sind die bisherigen Ausführungen richtig, ſo iſt ein gewiſſes *Reſultat* bereits gefunden. Iſt die Rechtsentwicklung der Kirche in engſter Verbindung mit der Entwicklung des Staatsrechtes geſchehen, ſo hat, wie wenigſtens ich glaube, dieſe Tatſache eine den Glauben überhaupt berührende Seite. Wer an die leitende Hand Gottes und ſeines Sohnes in der Kirche glaubt, der wird nicht abgeneigt ſein, anzunehmen, der Kurs des Kirchenſchiffleins werde auch in der Zukunft derſelbe bleiben.

Jeder Chriſt wird zugeben, daß die Zukunft der Kirche in engem Zuſammenhang mit Gottes Weltregiment ſteht; Gottes Weltregiment und Chriſti Reichsregiment beſteht nebeneinander; letzteres hat mit erſterem innigſte Verbindung, man denke nur an den bezeichnenden Namen, ὁ ἄρχων τῶν βυσιλέων τῆν γῆς (Apok. 1, 5), den der Seher des Neuen Bundes dem Herrn Jeſus gibt, eben da er im Begriffe ſteht, das Zukunftsgemälde der Geſchichte des Reiches Gottes zu entwerfen. Der genannte Name nennt die Sache ſelbſt ohne Bild, er ſagt uns inhaltlich nichts Neues zu des Herrn Selbſtbezeichnung im Taufbefehl Matth. 28, 18.

Im Gegenſatz zu dieſer für die Weltgeſchichte von unſerem Herrn ſelbſt ausgegebenen Loſung nehmen wir heute wahr das Beſtreben einen religionsloſen Staat herzuſtellen. Das war ſchon zugeſtandenermaßen ſeinerzeit von gewiſſer Seite her offen zugegebenes Ziel der Zivilſtandsgeſetzgebung. Nach meiner bereits dargelegten Auffaſſung hat aber dieſe der Kirche nichts gewonnen,

Digitized by Google

was ihr von Rechtswegen gehörte. Die Kirche beſteht fort und darum geht auch der Anſturm gegen ſie fort und gegen den ihre äußere Rechtslage garantierenden Staat. Um die Höhe und Tiefe und Breite dieſer Rechtslage gilt es ſich heute zielbewußt zu wehren, in dem Sinn, daß ſtaatlicherſeits anerkannt und entſprechend gehandelt wird, daß die Exiſtenz der chriſtlichen Kirche ein Lebensintereſſe für den Staat ſelbſt bildet. Eine Menſchheit freilich, die keine Welt des Glaubens mehr hat und ausgeſprochenermaßen keine ſolche Welt mehr haben will, braucht ja keine Kirche, ſie wird aber auch keinen Staat, keine ſittliche Gemeinſchaft der Menſchheit auf Erden haben, weil ſie keine Kraft hat, die Selbſtſucht zu überwinden, weder die individuelle noch die ſoziale der verſchiedenen Stände. Die Glaubensloſigkeit und die Selbſtſucht, dieſe beiden Grundfehler der ſarkiſchen Menſchheit, überwindet Gott ſei Dank nun gemäß mehr als tauſendjähriger Erfahrung die Kirche in ihrer Glaubensverbindung mit ihrem erhöhten Haupt und in ihrer Liebesverbindung ihrer Glieder untereinander und mit der ganzen Menſchheit. Im Beſitz des höchſten Heilsgutes und der für die Welt = Menſchheit notwendigſten Heilskraft der Liebe bedarf die Kirche als Heilsanſtalt der öffentlich anerkannten Organiſation. So angeſehen erkennen wir die Kirche als ebenſo notwendige Gemeinſchaftsform für das menſchliche Erdenleben wie der Staat ſie iſt. Man könnte cum grano salis verſtanden ſagen: jene ſorgt für die Seele, dieſer für den Leib der Menſchheit, Leib und Seele aber ſind für einander und ſollen fürs Erdenleben nicht ohne einander ſein.

Gott allein iſt es bekannt, in wie weit die Feinde des heutigen Staates und der heutigen Kirche durchdringen werden. Würde die öffentliche Predigt verboten, die Schule jedes chriſtlichen Unterrichtes beraubt, die finanziellen Leiſtungen für theologiſche Fakultäten und Pfarrer eingeſtellt, dem Kirchenregiment jede ſtaatliche Autorität genommen, was wäre die Folge? Ein Kampf, gegen den jener Kulturkampf des Jahres 1875 unbedeutend war. Und doch hat jenen der Staat verloren. Der Gewalt würde die evangeliſche Kirche noch weniger unterliegen, weil ſie kein falſches

Digitized by Google

Prinzip in ihrer rechtlichen Organiſation hat, weil ſie kann, was Rom ſo wie es iſt, nicht kann, die Staatshoheit auf dem Gebiet des jus circa sacra ehrlich anerkennen. Eine öffentliche Gewalt, die gegen die chriſtliche Kirche prinzipiell feindſelig vorginge, verdiente nicht mehr den Namen Staat, ſowenig als die franzöſiſchen Revolutionäre von 1789. Es wird ſich alſo in dieſem Kampf ebenſowohl um die Kirche als um den Staat = ſittliche Gemeinſchaft der Völker handeln. Dieſer Kampf wird früher oder ſpäter durchzukämpfen ſein. Wir werden aber in dieſem Kampf nicht bloß an den Sieg des Evangeliums überhaupt glauben dürfen — darüber iſt kein Streit — ſondern an den Sieg *einer öffentlichen Rechtsform, das Evangelium zu bekennen und demſelben gemäß zu leben, und damit an den Sieg der Volkskirche nach ihrem wahren Weſen.* Eben damit iſt die Hoffnung auf das Ende der irrigen kirchlichen Organiſation verbunden. *Wir hoffen: Die Papſtherrſchaft wird aufhören,* die Chriſtusherrſchaft wird ſich durchſetzen. Die Völker werden erkennen: nichts iſt ſo freiheitlich als die Herrſchaft Chriſti. Die individuellen Unterſchiede der Völker können und werden dabei fortbeſtehen, inſofern ſind Volkskirchen in ihrer Mehrheit denkbar und erſcheinen als wahrſcheinlich. Aber die gegenſeitigen Verketzerungen werden aufhören. Die Geſchichte, die Gott machte zum Heil der Menſchen, und die die Kirche im Apoſtolikum bekennt, wird als gemeinſame geſchichtliche Grundlage aller Kirchen neu erkannt ſein und neu erlebt werden. Fromme Katholiken und Proteſtanten werden erkennen: wir haben viel mehr was uns einigt als was uns trennt: den Glauben an den dreieinigen Schöpfer, an die übernatürliche Menſchwerdung, an den lebendigen verklärten erhöhten Gottmenſchen, den Mittler zwiſchen Gott und der Menſchheit, an ſeine unbegreifliche aber tatſächliche Gnadengegenwart in Taufe und heiligem Abendmahl, an den wirklichen heiligen Geiſt uſw. Alle dieſe werden auch darin einig ſein, daß es ein wirkliches Reich der Finſternis gibt mit einem perſönlichen Oberhaupt, und daß nur der gläubige Zuſammenſchluß mit dem erhöhten Chriſtus den einzelnen dieſer Herrſchaft entnimmt. Gerade der heiße Kampf, den die Kirche um

Digitized by Google

dieſe ihre irdiſche Vollendungsgeſtalt zu führen haben wird, und der bereits begonnen hat, wird auch dazu dienen, daß dieſer übermenſchliche Feind wieder ganz anders als heutzutage erkannt wird. Man wird erkennen, daß die bibliſche Vorſtellung vom Satan und ſeinem Reich, insbeſondere die Ausſagen Chriſti über den Satan mehr ſind als nur „ein anſchaulicher Ausdruck für die furchtbare Macht, den einheitlichen Zuſammenhang und die über den Einzelwillen hinausreichende Tragweite der menſchlichen Geſamtſünde“ (D. Kirn, Grundriß der evangeliſchen Dogmatik S. 81). Die Chriſtgläubigen auf Erden werden in lebendiger Glaubensgemeinſchaft ſtehen mit der himmliſchen Gottesgemeinde, die nun ſchon mehr als tauſend Jahre mit Chriſtus regiert, ſie werden darin einig ſein, daß ſie auf das ſichtbare Offenbarwerden des erhöhten Herrn mit ſeiner verklärten Gemeinde in Geduld und Sehnſucht warten.

Es iſt ſchon angedeutet, daß dieſes herrliche Ziel nur auf dem Wege leidensvollen Kampfes zu erreichen ſein wird. Es wird durch zeitweilige Verfolgung hindurchgehen, wie ſie ſchon zum Teil begonnen hat nicht bloß in der Heidenwelt, ſondern in der alten Chriſtenheit: man denke daran, was chriſtliche Jünglinge in Werkſtätten zu leiden haben, wenn ſie nicht in den Spott über das Heilige und in die Unfläterei mit einſtimmen.

Das Ende dieſes Kampfes wird aber nicht eine allgemeine Teufels- und Gottloſigkeits- und Bosheitsherrſchaft auf Erden ſein, wobei die Gläubigen nur noch verborgene Propheten in Klüften und Höhlen wären, ſondern eine wohl organiſierte Gemeinde Chriſti, Matth. 16, 18, eine παρεμβολὴ τῶν ἁγίων, Off. 20, 9.

Ich glaube nachgewieſen zu haben, daß die Staatskirche dem Weſen der Kirche am beſten entſpricht. Aus dem Geſagten geht aber auch hervor, daß ich hierbei nicht an eine bereits vorhandene Form irgend welcher Staatskirche denke. Beides liegt mir vielmehr in der Zukunft, ſowohl der entſprechende chriſtliche Staat wie die in ihm lebende Kirche, aber erreichbar in geſchichtlicher Entwicklung. Jedoch fürchte ich nicht, mich mit der obigen Ausführung einer ſchädlichen Träumerei hingegeben zu haben. Sondern eben um der kirchlichen Aufgabe in der Gegenwart zielbewußt

Digitized by Google

mich widmen zu können, dazu warde dieſe Unterſuchung angeſtellt. Wer ihrem Reſultat nicht beitritt, der warte mit mir wenigſtens die fernere Entwicklung ab. Das können dann Zuſtimmende und Gegner dieſer Anſicht um ſo gleichmütiger tun, je mehr ſie in der unerläßlichen Gemeinſchaft des Glaubens ſtehen, die ich wenigſtens nirgends beſſer innerhalb der Kirche ausgeſprochen finde als in Luthers Erklärung zu den drei erſten Bitten des Vaterunſers.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Über die Verbrennung der Bannbulle durch Luther.

Von

Lic. Dr. **Otto Clemen** (Zwickau i. S.)

Die Quellen über das Ereignis des 10. Dezember 1520 hat kürzlich Johannes Luther [1]) trefflich zuſammengeſtellt und kritiſiert. Wir beſitzen: 1. den Aufruf an die Wittenberger Studenten vom gleichen Tage, 2. den Brief Luthers an Spalatin, ebenfalls vom 10. Dezember 1520 — beide Stücke „ſind als urkundliche Belege zu betrachten" —, 3. die Schrift „Acta exustionis antichristianorum decretalium", verfaßt von einem Schüler und Anhänger Luthers, der der Verbrennung beigewohnt und auch Luthers Anſprache im Kolleg am nächſten Tage mit angehört hat, 4. den Bericht des Biſchofs von Brandenburg, Hieronymus Schulz, von Mitte Dezember, der aber nur Gehörtes weitergibt und wenig zuverläſſig iſt. Dazu kommen 5. die von Perlbach im Anſchluß an die von J. Luther verfaßte Quellenüberſicht veröffentlichte [2]) Aufzeichnung des Johannes Agricola vom 10. De-

1) „Sitzungsberichte der Königlich Preußiſchen Akademie der Wiſſenſchaften" 1907, V, 95—99.

2) Ebd. S. 99—102.

Digitized by Google

zember 1520, der offenbar bei der Verbrennung anweſend war, und 6. die Aufzeichnung des Johannes Keßler in ſeinen „Sabbata“, die J. Luther mit Unrecht beiſeite ſchiebt [1]), die aber als Bericht eines, der „auch dabei war“ („die walſtat hab ich geſechen“), jedenfalls Beachtung verdient.

Auf Grund dieſer Quellen glaube ich zwei bisher offen gebliebene Fragen beantworten zu können.

1. Wer iſt der Magiſter, der den Scheiterhauſen errichtete und anzündete? Nur die Acta berichten das, und zwar mit den Worten: „Atque ibi Magister quispiam haud incelebris rogum extruxit ac succendit.“ Sollte damit nicht Melanchthon gemeint ſein? Daß er der Verbrennung beiwohnte, folgt aus der Nachricht der Acta, daß Luther, Melanchthon und Karlſtadt an dem Studentenunfug nach dem Frühmahl nicht teilnahmen („Spectaculo huic pomeridiano non interfuit D. M. Luth. neque Philip. Melan. neque Carolstadius“) und aus dem Bericht Keßlers [2]), wo wir die beſtimmten Angaben finden: „Uß ſöllichen … urſachen bewegt iſt Martinus ſampt Philippo Melanchtone und der ganzen univerſitet für das thor zu Wittenberg ußgangen“ und: „Demnach Martinus ſampt Philippo widerumb in die ſtatt keret“, während es in den Acta weniger beſtimmt heißt: „Id horae agminatim est itum ad exustorium“ und: „Quo facto rediit in urbem eximius vir D. Martinus, maxima tum Doctorum tum Magistrorum aliorumque literarum candidatorum caterva comitatus.“ Nun iſt aber der Verfaſſer der Acta überhaupt beſtrebt, den Anteil Melanchthons an der Verbrennung der Bulle zu verſchleiern, wie er auch über den ſicher von Melanchthon verfaßten Anſchlag ſchnell und ohne Namensnennung hinweggeht. So iſt es denn ſehr wahrſcheinlich, daß die Worte „Magister quispiam haud incelebris“ eine Verhüllung Melanchthons enthalten.

2. Viel Kopfzerbrechen gemacht haben die Worte, mit denen Luther die Bulle ins Feuer geworfen haben ſoll: „Quia tu conturbasti sanctum domini, Jdeoque te conturbet ignis aeternus“.

1) S. 95, Anm. 2.

2) Johannes Keßlers Sabbata, herausgegeben vom Hiſtoriſchen Verein des Kantons St. Gallen, St. Gallen 1902, S. 72.

Digitized by Google

Dieſe Nachricht ſtammt gleichfalls aus den Acta, und ſehr mit Recht macht J. Luther darauf aufmerkſam, daß, ſo hoch dieſe Schrift im allgemeinen als ausführlicher und lebhafter Bericht eines Augenzeugen einzuſchätzen iſt, der Verfaſſer offenbar doch „nur aus der Reihe der Studenten heraus, nicht aus der unmittelbaren Nähe der Hauptperſonen, beobachtet und beſchrieben hat". Da iſt alſo die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen, daß der Berichterſtatter Luther nicht genau verſtanden hat. Nun gibt Agricola die Lutherworte folgendermaßen wieder: „Quoniam tu conturbasti veritatem dei, Conturbat et te hodie in ignem istum, amen." [1]) Mit Recht bemerkt Perlbach, daß die Wendung conturbare in ignem ungewöhnlich iſt und daß man auch nicht recht weiß, wer Subjekt zu conturbat ſein ſoll. Beide Anſtöße ſchwinden, wenn wir für conturbat condemnat — Subjekt deus — und demzufolge auch vorher für conturbasti condemnasti einſetzen. Ferner vergleicht Agricola Luthers Worte mit einem Urteilsſpruch („verbis in sententiae diffinitivae formam prolatis"). Einen Urteilsſpruch über die „Bulla impijssima" (Agricola) kann man die Worte recht wohl nennen, wenn ſie wirklich, wie wir vermuten, gelautet haben: „Weil du die Wahrheit Gottes (Röm. 1, 25 u. ö.) verdammt haſt, verdammt er (Gott) dich jetzt zu dieſem Feuer, Amen."

* * *

Sehr ausführlich und unverkennbar mit viel Behagen ſchildert der Verfaſſer der Acta, wie die Studenten die Gelegenheit benutzten, ihrem Übermut die Zügel ſchießen zu laſſen. Nachdem Luther und die übrigen Reſpektsperſonen von der Univerſität in die Stadt zurückgekehrt waren, blieben etliche Hundert Studenten am Feuer zurück, von denen die einen aus vollem Halſe „Te deum laudamus" ſangen, die anderen Leichengeſänge den Dekretalen zu Ehren anſtimmten [2]). Noch tolleren Spaß verübten ſie nach dem

1) G. Kawerau, der bisher betreffs der Lutherworte der an die Acta ſich anſchließenden Tradition gefolgt war (Köſtlin-Kawerau, Martin Luther I, 375), bevorzugt jetzt den Bericht Agricolas (W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeſchichte III, 30).

2) Es iſt recht wohl möglich, daß dieſe und die im folgenden mit *

Digitized by Google

Frühmahle. Auf einem großen Bauernwagen, den ſie gemietet und in dem ſie eine ellenlange Bulle wie eine Fahne oder ein Segel aufgepflanzt hatten, zogen ſie in theatraliſchem Aufputz oder als depositores verkleidet unter allerhand Poſſen in der Stadt umher, luden Bücher Ochſenfarts, Ecks, Emſers und anderer Papiſten auf und warfen dieſe dann in das Feuer, an dem inzwiſchen fortgeſchürt worden war. Vorher hielten ſie noch eine Prozeſſion um den Scheiterhaufen ab, wobei teils „Te deum laudamus“, teils: „O du armer Judas, was haſt du getan“, teils „Requiem aeternam“ * geſungen wurde.

Ein wenig anders iſt das, was der Biſchof von Brandenburg gehört hatte und in jenem Berichte wiedergibt: Man hätte einen als Papſt verkleidet und ans Feuer geführt, der ſeine Krone in die Flammen geworfen und dann ſchleunigſt ſich gedrückt hätte.

Ein ähnliches Poſſenſpiel führten die Wittenberger Studenten zu Faſtnacht 1521 auf. Luther berichtet darüber an Spalatin am 17. Februar 1521 [1]): „Iuventus nostra his diebus bacchanialibus nimis ludicre Papam personatum circumvexerunt sublimem et pompaticum, tandem in foro ad torrentem projecturis similes, fugitivum cum Cadinalibus, Episcopis familiisque suis in diversas partes oppidi disperserunt, et insecuti sunt, festivo valde et arguto invento.“ Luther ſchreibt dann weiter: „Excuditur iam ea fabula versibus eruditis.“

---

markierte Stelle der Acta den unbekannten Verfaſſer des „teutſch Requiem der verbrannten Bullen und päpſtlichen Rechten“ anregten. — Es iſt abgedruckt bei Böcking, Opera Hutteni III, 470—472. S. 451 verzeichnet B. drei Ausgaben: 1. = Weller Nr. 1543 = Proctor, An index to the early printed books in the British Museum P. II, sect. I, Nr. 10318 (Straßburg, Richard Beck), 2 = Proctor 10922 (Augsburg, Sigismund Grimm; Exemplar auch in Zwickau), 3 = Weller 1541. Dazu kommt als 4. Ausgabe Weller 1542 = Proctor 10944 (Augsburg, Melchior Ramminger). — Von verwandten Satiren erwähne ich hier nur die bei Wackernagel, Bibliographie zur Geſchichte des deutſchen Kirchenliedes, Frankfurt a. M. 1855, S. 100 beſchriebene: „Ein yemerlich heülen und weinen von wegen der abgeſtorbnen Meß, ...“, gewiſſermaßen die Fortſetzung zu Nikolaus Manuels „Krankheit der Meſſe“.

1) Enders, Luthers Briefwechſel III, 87.

Schon G. Bauch hat erkannt [1]), daß Luther hier das Schluß-gedicht, betitelt: „In Papam ridicule circumvectum nuper in Bacchanalibus ludis scazon“ in der Sammlung: „Epigrammata in iuris canonici incendium Heliodori Alexicaci“ meint [2]). Das von Bauch benutzte Nürnberger Exemplar trägt das Autograph: „D Christofero Schewrlo v. j. doctorj consultissimo Nurnberge O B“ (= Otto Beckmann). Wir werden danach vielleicht in Beckmann [3]) einen der Wittenberger Humaniſten, die zu dieſem Sammelwerkchen beigeſteuert haben, ſehen dürfen [4]). Andere Exemplare des ſeltenen Druckes [5]) verwahren die Hamburger Stadtbibliothek, die ehemalige Helmſtädter Univerſitätsbibliothek und die Zwickauer Ratsſchulbibliothek. Das Schriftchen iſt der Aufnahme in den Index Pauls IV., der 1559 publiziert wurde, gewürdigt worden, und zwar ſcheinen es die Gelehrten der Inquiſition in Rom in Händen gehabt zu haben [6]).

Der aus der Preſſe des Johann Grunenberg in Wittenberg

1) „Zeitſchrift für Kirchengeſchichte“ XVIII, 407.

2) Am 22. Februar 1521 ſchickte ſie Melanchthon an Spalatin: „Ecce versiculos quorundam bonorum iuvenum in incendium Juris Canonici“ (CR. I, 358).

3) Vgl. Bauch, ebd. S. 339—395 und „Neue Mitteilungen aus dem Gebiete hiſtoriſch-antiquariſcher Forſchungen“ XIX, 423 ff., Drews, „Zeitſchrift für Kirchengeſchichte“ XIX, 71, Haußleiter, „Neue kirchliche Zeitſchrift“ XIV, 86 uſw.

4) Beckmann iſt gewiß auch der Verfaſſer der mit „Otto Germanus“ unterſchriebenen Vorrede zu Luthers Galaterbriefkommentar von 1519 (Weimarer Ausgabe 2, 443—445). — Hartwig Stoterogge und Joh. Pucher, die zu dem von Melchior Lotther in Leipzig gedruckten Werke Gedichte beigetragen haben (Weimarer Ausgabe 2, 449 f.), ſind übrigens beide in Leipzig immatrikuliert: „Hardevicus Stotherogge Luneborgensis“ Sommer 1517 (Matrikel I, 553) und „Johannes Puchler de Walspach“ (= Waldbach, Wallbach oder Wallersbach) Sommer 1516, baccalaureus Sommer 1519 (Matrikel I, 549, II, 541). Stoterogge erſcheint als in der Lottherſchen Druckerei in Leipzig beſchäftigt auch in dem Vorwort des Hermann Tulich an Andreas Frank von Kamenz auf der Titelrückſeite des bei Panzer VII, 288, 697 und in meinen „Beiträgen zur Reformationsgeſchichte“ I, 24 f. genannten Druckes.

5) Panzer IX, 178, 178 (nach dem Exemplar der Bibl. Scheurl).

6) Reuſch, Der Index der verbotenen Bücher I (Bonn 1883), S. 276.

Digitized by Google

hervorgegangene Druck umfaßt vier Quartblätter. Auf dem Titel ſteht folgendes:

EPIGRAMMATA IN IVRIS CANO-
NICI INCENDIVM
HELIODORI ALEXICACI.
LIBESTAS [!] PAPISTIS.
Quondam etiam victis, redit in pręcordia virtus [1]).

Es wird den Freunden der Reformationsgeſchichte willkommen ſein, wenn wir im Anhang einen durch moderniſierte Interpunktion leichter verſtändlich gemachten und kommentierten Neudruck der Gedichte darbieten. Zum Schluß nur noch die Bemerkung, daß Dienstag und Mittwoch in der Faſtnacht des Jahres 1525 etliche Bürger und Bürgersſöhne in Zwickau ein ganz ähnliches Spiel wie die Studenten in Wittenberg zu Faſtnachten 1521 aufführten: „Sie haben etliche Haſennetze auf dem Markte aufgeſtellt, da haben ſich etliche wie Mönche, etliche wie Nonnen gekleidet, die haben ſie alſo auf dem Markte in die Netze gejagt mit großem Geſchrei, wie man ſonſt pflegt auf der Jagd. Auch ſind etliche auf den Gaſſen umhergeritten und gegangen mit hölzernen Kreuzen wie Stationarii oder Antoniter uſw." (Peter Schumanns Annalen, Handſchrift der Zwickauer Ratsſchulbibliothek) [2]).

1) Verg. Aen. II, 367.

2) Vgl. hierzu den bei Drews, Der evangeliſche Geiſtliche (= Monographien zur deutſchen Kulturgeſchichte Bd. 12), Jena 1905, S. 17 reproduzierten Holzſchnitt: „Das Munich vnd Pfaffen Gaid, Niemand zu lieb noch zu laid." Exemplar auf der Veſte Koburg. — In demſelben Jahre 1525 benutzten auch in Naumburg einige übermütige junge Leute den Mummenſchanz der Faſtnacht, um unter der Maske eines Narrenſpiels Papſt und Kleriſei zu verſpotten. In einem öffentlichen Aufzuge trug man einen umher, der den Papſt vorſtellte, andere ritten als Kardinäle und Biſchöfe nebenher, wieder andere begleiteten als Mönche und Nonnen unter lächerlichen Gebärden tanzend den Zug (Schöppe, „Neue Mitteilungen" XIX, 326 ff.). — Über in Mainz 1510, 1521, 1522 aufgeführte Spottſpiele vgl. Kißling, Lorenz Truchſeß von Pommersfelden, Mainz 1906, S. 30; über einen den Ablaß verhöhnenden Umzug in Bern am 5. März 1522 und die bekannte Benno-Spottfeier in Buchholz, Juni 1524, vgl. A. Götze in „Flugſchriften aus den erſten Jahren der Reformation" I (Leipzig 1907), S. 186 ff.

Digitized by Google

Anhang.

Epigrammata in iuris canonici incendium.

Vreret vt flammis Papistica Jura Lutherus,
Ex quauis aer parte quietus erat.
Vulturnus, Boreas, Zephyrus, Notus, Eurus, Japyx,
Omnes Aeolia delituere domo.
Flammiuomus recta conscendit ad ęthera fumus,
Certe adeo ista fuit victima grata deo.

Aliud ad Leonem X.

Quid tibi iam superest, Leo sanguinolente, minarum,
Suppliciiue nouum quod minitere genus?
Vrere quo doctum voluisti Iure Lutherum,
Ipsius hoc rapidis vritur omne genus.

Aliud ad Romam.

Martia nugatrix, flammas absiste minari:
Et potuit nugas vrere flamma tuas.

Aliud.

Tyrannicidis si dabantur praemia
Vetustiore seculo,
Meritas tuo refer Luthero gratias,
O praepotens Germania.
Qui pręter id, quod excutere iussit iugum
Jniurię Papisticę,
Tyrannicorum iurium farragines
Jgni peremit vindice,
Tantumque Biblicis Tyrannum lanceis
Penetrauit ad viuum eminus,
Vt cominus pugnare penitus horreat
Bullisque bullientibus
Solum minetur, execretur, dimicet.
Porro nihil aliud potest.

Aliud.

Quorsum hęc perditio? [1]) cunam perit ista papyrus,
Quae tunicae piperi quiuerat esse loco?

1) Matth. 26, 8.

Digitized by Google

Respon:
Ah scelus! ista piper tegeret maledicta papyrus?
Non erat immundas tegere digna nates.

Aliud.
Vana Genethliaci siluere oracula coetus
Hunc homines olim viuere posse diem,
Quo sacri arderent ter sacra volumina iuris,
Nempe Euangelii solius illud erat.

Aliud.
Vt pyra cunque fuit tenuis, quae iura cremauit,
Non tamen est, quo non fulsit, in orbe locus.

Aliud.
Succubuit quondam Papali Hieronymus igni
Quique illi verax ante magister erat [1]).
Quippe Euangelium plusquam coluere decebat,
Cui certum statuit callida Roma modum.
Nunc quoque, quod simili Martinus peste laborat
Nec Leo pro Christo creditur esse deus,
Illius exurunt libros. quin, si vrere fas est,
Vrite papales, qui meruere, libros.

Aliud.
Scandala qui tristi toties vae deuouet, idem
Nunc, chartę, damnat uos quoque, pestiferę.
Ite igitur sontes in flammas, publica damna,
O ignes Sodomae sulphureos meritae.

Aliud.
Quam bene — nempe rudis fuit et sine moribus ante —
Germanas adiit Romula bulla scholas.
Nam precium tulit inde sui non vile laboris,
Quę sciat in Latia pleraque rara phrasi.
Vrinari inter distinguere nouit et vri,
Res certe, quam non nouerat ipsa prius.

---

1) Hieronymus von Prag und Huß.

Digitized by Google

Vuittemberga dat hoc, Erphordia contulit illud,
Vtraque, si redeat, plura docere volet [1]).

Aliud epitaphium.

Ades, viator, et quiesce pauxillum!
Vrbs est ob oculos, temporis sat est istuc
Tibi meandi. disce sorte metiri
Nostra tuam! nihil potentius nobis,
Nihil fuit formidolosius nobis,
Minus putabant fulmen esse vi nostra
Plaerique, tot minas, tot improbas iras
In quosque torquebamus optimos omnem
Citra ruborem. Iura Papa nos dixit
Romana Romanus, Tyrannidis quamquam
Tibicines fuimus merae, libri grandes,
Minio nitentes, pumice arido rasi,
Et vmbilicis purpuraque spectati.
Sed ignis, heu! illud domesticum verbum,
Peculiares hę nimis minę nobis,
Nosmet necarunt hoc agente Martino,
In quem fuit mens vnice debacchari.
Discrimen hoc nostrum tibi sit exemplo,
Viator! optimos ama nec ex illis
Lacesse quempiam impudenter, et viues.

In papam ridicule circunvectum nuper
in Bacchanalibus ludis scazon.

Vos ergo, laruę purpuratę, abite, inter
Errate laruas, scenici greges Papę!

1) Der Verfaſſer begeht hier wohl eine Verwechſlung. In Erfurt wurde die Bulle zwar auch ſchimpfiert, aber doch nur in der Weiſe, daß Studenten die zum Verkaufe ausgebotenen Exemplare wegnahmen und in die Gera warfen (Köſtlin-Kawerau, Martin Luther I, 369). Aber bei der Verbrennung von Luthers Büchern in Löwen am 8. Oktober 1520 ſoll folgendes paſſiert ſein: „Venit postremo Carmelita nequissimus et postposita verecundia, quo animum suum iniquissimum cunctis patefaceret, in ignem publice et cineres urinam proiecit“ (Oecolampadii iudicium de doctore Martino Luthero, zitiert bei Enders II, 534 [6]; vgl. auch Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden I (Halle a. S. 1903), S. 22).

Digitized by Google

Quid enim nisi inane nomen estis et laruae?
Generosa posteritas domusque Simonis,
Non illius, quem filium vocant Jonę [1]),
Sed Samarei [2]), quem vestra Roma dignata est
Honoribus deum, Magique scurręque,
Simonis, in theatra, factio, perge!
Exunguis, i, Leo, Papisticae laruae!
Et tu Leonem duc, hypocrisis mendax,
Egregia scenae nata, gentium victrix,
Satellites, quis nomen indidit Cardo,
Patres superbientes herculano ostro,
Scariotidae genus, ludibrium Romae,
Abite, inanes atque scenicę laruę,
Laruisque tu Papistica vanior Bulla,
Inter vagare laruas, tuque, cerite
Ecci, sophisticae nihil nisi laruae,
Í, semigraecule atque semiiudęe
Et sycophanta, Motta [3]), semitrinumme
Homoque, totum vt vox notet vna, semissis:
Excornis hirce, non sequeris, Emsere?
Huc agite, quotquot estis vbique Papistae!
Quid enim nisi inane nomen estis et laruae?
Spectator, hunc papisticum gregem ride,
Laruas inanes, histrionicam turbam!

Soli Deo gloria!

---

1) Matth. 16, 17. 2) Apg. 8, 9 ff.

3) Aleander, geb. in Motta in der venezianiſchen Provinz Friaul, lehrte ſeit 1499 in Venedig das Hebräiſche, das er daheim von einem ſpaniſchen Juden gelernt hatte, ſeit 1508 in Paris das Griechiſche; er „hat ſich den Ruhm erworben, das methodiſche Studium des Griechiſchen in Frankreich eingeführt zu haben“ (Realenzyklopädie 1, 328 f.). Daß er ein getaufter Jude wäre, iſt ihm in Flugſchriften jener Tage oft vorgeworfen worden (Zeitſchrift für Kirchengeſchichte XX, 450 f. und dazu Strauß, Ulrich v. Hutten, 4. bis 6. Aufl., Bonn 1895, S. 341, zuletzt Kalkoff, Aleander gegen Luther, Leipzig 1908, S. 149).

Rezenſionen.

1.

L. Couard, Die religiöſen und ſittlichen Anſchauungen der altteſtamentlichen Apokryphen und Pſeudepigraphen. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1907. VI, 248 S. ℳ 4.—, geb. ℳ 4.80.

Bei dem geſteigerten Intereſſe, das die nachkanoniſche Entwicklung des Judentums in den letzten Jahrzehnten mit Recht auf ſich gezogen hat, begrüßt man jedes neue Werk, das uns in der Erkenntnis der auf dieſem Gebiete auftauchenden Probleme zu fördern geeignet iſt, mit Dankbarkeit. Bouſſets Werk bemüht ſich, die Geſamterſcheinung des nachkanoniſchen Judentums nach großen leitenden Geſichtspunkten zu begreifen und, ſoviel es ihm möglich ſchien, die weiteren religionsgeſchichtlichen Verbindungslinien zu ziehen. B. zieht ſeine Kreiſe weiter als Couard; es wäre unrecht, wollte man die beiden Bücher miteinander vergleichen; es ſind nach Zweck und Anlage zu ungleichartige Größen. Dasſelbe gilt für das Verhältnis des vorliegenden Buches etwa zu Koeberle, Sünde und Gnade uſw., oder zu Volz, Jüdiſche Eſchatologie uſw. Um Couards Buch zu würdigen, muß man ſich ſeiner Abſicht bewußt ſein und bleiben. Durch die unter Kautzſch' Leitung erfolgte Bearbeitung der Apokryphen und Pſeudepigraphen iſt alles wichtigere Material für die Kenntnis des nachkanoniſchen Judentums in guten Überſetzungen zugänglich gemacht worden. Seine rechte Benutzung erfordert entweder ein ſehr intenſives Studium dieſer weitſchichtigen und in mancher Hinſicht ſchwierigen Literatur — ein Studium, zu dem nicht jeder, wenn er auch das Intereſſe und den guten Willen hat, die nötige Zeit findet —, oder aber ein Hilfsmittel, das dieſes Studium zwar nicht einfach erſetzt, aber doch ganz weſentlich erleichtert. Ein ſolches Hilfsmittel bietet Couard. Er bringt die religiöſen und ſittlichen Anſchauungen der apokryphiſchen und pſeudepigraphiſchen Literatur in möglichſter Vollſtändigkeit zur Darſtellung. Wenn er dabei Apo-

Digitized by Google

kryphen und Pſeudepigraphen als ein Ganzes nimmt, ſo entſpricht das durchaus der Sachlage — trotz dem verſchiedenartigen Charakter der Schriften und trotz ihrer verſchiedenen Entſtehungszeit. Gelegenheit, da, wo es nötig iſt, auch auf dieſe Unterſchiede einzugehen, bietet ſich auch bei dieſem Vorgehen, und der Verfaſſer hat ſich dieſe Gelegenheiten nicht entgehen laſſen.

Der Stoff wird gruppiert nach dem ähnlich in der „Bibliſchen Theologie“ früher und zum Teil auch jetzt noch üblichen Schema: Gott, Engel, Gott in ſeinem Verhältnis zur Welt. Der Menſch und die Sünde. Die Ethik. Die meſſianiſche Erwartung. Die Eſchatologie. Eine ſolche Gliederung iſt nicht das Ideal, das weiß Couard ſo gut wie andere. Aber wo es ſich zunächſt einmal um Sammlung und Sichtung des Materials handelt, iſt ſie praktiſch und kann die Grundlage für eine weitergehende Unterſuchung bieten.

Mit Bedacht wird jedesmal darzulegen geſucht, inwiefern eine Weiterbildung von Anſchauungen, die ſchon im Alten Teſtament auftreten, vorliegt oder etwa völlige Neubildungen ſich zeigen. Auch an der Frage wird nicht vorübergegangen, ob und inwieweit außeriſraelitiſche Einflüſſe merkbar ſind. Der modernen Neigung, *überall* fremdes Gut zu wittern, ſtellt Couard ſtarke Skepſis entgegen, ohne gerade in das entgegengeſetzte Extrem zu verfallen. In einzelnen Fällen erkennt auch er fremden Einfluß an (z. B. S. 98, 188, 227); bisweilen lehnt er ihn ab, wo er doch recht nahe liegt. *Grundſätzlich* muß man ihm aber beiſtimmen, wenn er vor allem zuerſt feſtzuſtellen ſucht, ob nicht eine innerjudäiſche Entwicklung möglich iſt. Immerhin hat man bisweilen das Gefühl, daß er in dieſem berechtigten Streben etwas weit geht.

Zweifelhaft erſcheint mir, ob Couard mit Recht jede Form der Hypoſtaſierung des Wortes Gottes beſtreitet. Weish. Sal. 18, 15 geht (trotz V. 25) über eine bloße Perſonifikation doch wohl hinaus. Die beiläufige Bemerkung, daß der johanneiſche Logos „überhaupt nicht in dem λόγος, ſondern in der σοφία ſeinen Vorläufer“ hat, iſt auffallend und ſchwerlich richtig. Weder Sir. 24, 3, noch Weish. 7, 26 genügen zu erklären, daß der erſte Satz im Ev. Joh. den λόγος als eine *unter dieſem Namen bekannte* Größe einführt, wenn ſein Vorbild die σοφία war. In dieſem Zuſammenhang ſind die Namen nicht gleichgültig, wenn man eben verſtanden ſein wollte. —

Aus den Ausführungen über den Menſchenſohn (S. 204 ff.) iſt hervorzuheben, daß auch Couard in den betreffenden Stellen der Bilderreden des Henochbuches und des 4. Esra ein *völlig anderes* Meſſiasbild als das ſonſt herrſchende, an das Alte Teſtament unmittelbar ſich anſchließende, anerkennt. Iſt dies richtig, dann erhebt ſich allerdings die Frage, ob *dieſes* Meſſiasbild genuin jüdiſch iſt oder nicht. Die Tatſache, daß der Menſchenſohn einige Male auch Meſſias genannt wird,

Digitized by Google

beweiſt weiter nichts, als daß man die beiden Bilder gelegentlich zu vereinigen geſucht hat, beweiſt aber nichts gegen Greßmanns Theſe, daß ſie von Hauſe aus **nicht** zueinander gehören. Dieſe Theſe, welche zugleich ja fremden Urſprung vermutet, iſt erſt dann widerlegt, wenn nachgewieſen wird, daß durch innerjüdiſche Entwicklung aus dem Davididen der präexiſtente Menſchenſohn wird. Couard muß zugeben, daß ſeine Konſtruktion dieſer Entwicklung auf S. 212 vorläufig auch eine unbewieſene Theſe iſt. Denn von Dan. 7, 13 oder Micha 5, 1 iſt doch noch ein weiter Weg zum präexiſtenten Menſchenſohn. Anderſeits iſt die Vorſtellung, daß eine urſprünglich aus der Fremde aufgenommene Geſtalt nachträglich — meinetwegen in Anknüpfung an Stellen wie Dan. 7, 13 oder Micha 5, 1 — mit dem Davididen gleichzuſetzen verſucht wurde, gar nicht ſo fernliegend.

Mit beſonderer Liebe hat ſich Couard in die ethiſchen Gedanken des Spätjudentums verſenkt, und gerade aus den dieſen Gegenſtand behandelnden Kapiteln wird jeder etwas lernen können.

Alles in allem darf man in Couards Buch eine willkommene Gabe begrüßen, die das weitſchichtige und wichtige Material in großer Vollſtändigkeit und klarer Zuſammenfaſſung vorführt und jedem, der über Anſchauungen des Spätjudentums, ſofern ſie in den Apokryphen und Pſeudepigraphen zum Ausdruck kommen, ſich orientieren will, gute Dienſte leiſten wird.

Friedenau b. Berlin. Dr. **Guſtav Rothſtein.**

Digitized by Google

Miszellen.

1.

Programm

der

Teylerſchen Theologiſchen Geſellſchaft zu Haarlem

für das Jahr 1908.

Ausgeſchrieben ſind noch die folgenden Preisfragen:

I. Zur Beantwortung vor 1. Januar 1908:

„Was ergibt ſich aus den Schriften des Erasmus über ſeine theoretiſche und praktiſche Stellung zur Religion?"

II. Zur Beantwortung vor 1. Januar 1909:

„Eine ſyſtematiſche Auseinanderſetzung der ſittlichen Gedanken in Boendale's ‚Lekenſpieghel' und in der gleichzeitigen niederländiſchen Literatur."

III. Zur Beantwortung vor 1. Januar 1910 ſind nochmals ausgeſchrieben die folgenden Preisfragen:

1. „Welche Rolle hat das Luthertum geſpielt im Niederländiſchen Proteſtantismus vor 1618; welchen Einfluß haben Luther und die deutſche Reformation auf die Niederlande und auf Niederländer geübt und wie iſt es zu er-

Digitized by Google

klären, daß dieſe Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten iſt?"

2. „Wie verhält ſich der Kalvinismus unſerer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinſichtlich ſeiner Lehren?"

Über die für die Bewerber um den Preis geltenden Bedingungen vgl. Jahrgang 1906 dieſer Zeitſchrift, S. 326, woſelbſt auch die Adreſſe.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengeſellſchaft, Gotha.

Digitized by Google

Abhandlungen.

1.

Die theoretiſche Weisheit der Einleitung zum Buch der Sprüche, ihr ſpezifiſcher Inhalt und ihre Entſtehung.

Von

Lic. theol. Dr. G. Diettrich,
Pfarrer der Reformationskirche in Berlin.

Die Einleitung zum Buch der Sprüche.

(Literarkritiſche, exegetiſche und textkritiſche Vorbemerkungen.)

Als Einleitung zum Buch der Sprüche ſehen wir in der vorliegenden Studie die erſten neun Kapitel der Proverbien an. Daß der Verfaſſer dieſer neun Kapitel nicht etwa mit dem Verfaſſer irgendeiner der in Kap. 10—29 vereinigten Spruchſammlungen identifiziert werden darf, wie noch Bertheau Kap. 1—9 und 10 bis 22 von demſelben Verfaſſer herleitete, geht ſchon daraus hervor, daß wir es dort (Kap. 10—29) mit zuſammenhangsloſen Maſchals, hier (Kap. 1—9) mit zuſammenhängenden Zyklen von Maſchals zu tun haben, dort mehr mit Volkspoeſie, hier mehr mit Kunſtpoeſie, dort vorwiegend mit Lebenserfahrung, hier vorwiegend mit Reflexion. Und daß wir in Kap. 1—9 nicht etwa ein früheres (ſo Hitzig und Hooykaas), ſondern ein ſpäteres Produkt als Kap. 10—22 reſp. 29 vor uns haben, beweiſt die matte

Digitized by Google

Breite des urſprünglich ſo friſchen und knappen Maſchals, der introduktoriſche Charakter von Kap. 1—9, das höhere Erkenntnisgebiet, auf dem die Weisheit ſich betätigt, die fortgeſchrittenere Entwicklung des Zunftweſens der Weiſen, wie ſie in der öfter wiederkehrenden Anrede des Schülers mit בני vorliegt uſw.

Freilich, den Zeitpunkt der Entſtehung von Prov. 1—9 genauer zu fixieren, iſt deshalb ſchwer, weil bei ihren tatſächlich vorhandenen Berührungen mit Deuter. und Hiob die Abhängigkeit nicht bloß auf ſeiten der Kapitel des Spruchbuches (ſo richtig Ewald, Riehm, Delitzſch, Nowack), ſondern auch auf ſeiten von Deuter. und Hiob (ſo Hitzig, Kuenen, Hooykaas) gefunden wird. Da indes 1, 21; 8, 3 und 9, 3 das iſraelitiſche Gemeinweſen nur noch als eine „Stadt" bezeichnet wird, da ferner die Darſtellung der „Torheit" unter der allegoriſchen Geſtalt des fremden Weibes Esras und Nehemias Kämpfe gegen die ausländiſchen Weiber (vgl. Esra 9 u. 10 und Neh. 13, 23 ff.) als in der Luft liegend vorausſetzt, da endlich babyloniſche Einflüſſe von der Stärke, wie wir ſie weiter unten ſehen werden, vor dem Exil wohl kaum anzunehmen ſind, ſo ſcheint die ſchon von Hartmann und Vatke angenommene nachexiliſche Abfaſſung von Kap. 1—9 die größte Wahrſcheinlichkeit für ſich zu haben. Nur eine ſo ſpäte Zeit wie die der Ptolomäer (ſo Holtzmann, Reuß, Cornill) kann bei dem weiter unten zu konſtatierenden Mangel jedes helleniſtiſchen Einfluſſes nicht in Betracht kommen. Wenn Nowack das aus den häufigen Warnungen vor Hurerei zu ſchließende üppige und ausſchweifende Leben mit den kümmerlichen Verhältniſſen der früheren nachexiliſchen Zeit unvereinbar erachtet, ſo kann dieſes Urteil deshalb nichts gegen unſere Datierung verſchlagen, weil die hier angezogenen Stellen 2, 16 ff., 5, 3 ff., 6, 24 ff., 7, 5 ff. bei richtiger Exegeſe überhaupt nicht von Hurerei im Sinne des 6. Gebotes, ſondern von Hurerei im Sinne des 1. Gebotes handeln. Da wir mit dieſer letzten Behauptung der geſamten neueren Exegeſe widerſprechen, ſo halten wir es für notwendig, unſere exegetiſche Auffaſſung dieſer Stellen des näheren zu begründen. Nehmen wir zunächſt einmal mit der neueren Exegeſe an, daß alle dieſe Stellen Warnungen vor Hurerei im Sinne des 6. Gebotes

Digitized by Google

enthielten, und das fremde Weib dieſer Stellen als ein wirkliches Weib mit Fleiſch und Blut anzuſehen wäre.

Indes das Unbefriedigende dieſer Auffaſſung kommt ſchon darin zum Ausdruck, daß ſie den heiligen Schriftſteller mitten in ſeine ganz allgemein gehaltenen Mahnungen zur Weisheit die Warnung vor einer ganz ſpeziellen Fleiſchesſünde einſtreuen läßt. Als ob nur vor dieſer einen, ganz ſpeziellen Fleiſchesſünde zu warnen geweſen wäre! Es kommt dazu, daß dieſe Auffaſſung an zwei Punkten geradezu undurchführbar iſt. Man beachte zunächſt 2, 16 f.: „Damit ſie dich rette vor dem fremden Weibe, vor der Buhlerin, die ihre Reden geglättet hat, die den Vertrauten ihrer Jugend verläßt und den Bund ihres Gottes vergeſſen hat.“ An ſich betrachtet, kann hier wie überall das fremde Weib eine Ausländerin, aber auch eine Iſraelitin, nämlich eine einem anderen Iſraeliten gehörige Frauensperſon bezeichnen. Daß indes von einer ausländiſchen Ehebrecherin nicht geſagt werden kann, „ſie habe den Bund ihres Gottes vergeſſen“, wird jetzt allgemein zugegeben. Ebenſo allgemein ſollte aber auch die Unanwendbarkeit dieſer Redewendung auf ein iſraelitiſches Eheweib zugegeben werden. Unſer Schriftſteller nämlich gebraucht regelmäßig die Bezeichnung Jahwe für den Gott Iſraels. Nur da, wo er die Gottheit im allgemeinen gegenüber dem iſraelitiſchen Jahwe im beſonderen hervorheben (2, 5) oder das allgemein Göttliche gegenüber dem allgemein Menſchlichen zum Ausdruck bringen will (3, 4), entſchließt er ſich zur Bezeichnung „Elohim“. Iſt dieſe Beobachtung richtig, dann mußte an unſerer Stelle der Ehebruch einer Iſraelitin um ſo eher als ein „Vergeſſen des Bundes Jahwes, ihres Gottes“ dargeſtellt werden, als Mal. 2, 14 ausdrücklich Jahwe als Zeuge bei der iſraelitiſchen Eheſchließung genannt wird.

Sodann beachte man die Stellen: 2, 18 f.; 5, 5 f.; 7, 27. Dieſe Stellen ſind bisher auf das Strafgericht, das die Ehebrecherin und ihre Buhlen trifft, gedeutet worden. Aber dieſe Auslegung iſt nicht haltbar. Denn faßt man das Strafgericht als unmittelbare Folge der ehebrecheriſchen Tat, ſo empfindet man es als maßloſe Übertreibung, daß „alle, die (im Hauſe der Ehe-

Digitized by Google

brecherin) eingegangen ſind, nicht zurückkehren und die Pfade der Lebendigen nicht erreichen“ (2, 19). Faßt man hingegen das Strafgericht als Endgeſchick der Ehebrecherin und ihrer Genoſſen, dann ſieht man nicht ein, inwiefern ſich dieſes Endgeſchick von dem der „Weiſen“ unterſcheidet. Denn da nach Prov. 1—9 den „Weiſen“ nicht ewiges, ſondern nur langes Leben verheißen iſt (vgl. weiter unten), ſo ſteht die Scheol den „Weiſen“ genau ſo ſicher bevor, wie der Ehebrecherin und ihren Genoſſen. Es kommt dazu, daß bei jeder der beiden Auffaſſungen weder das כי = denn in 2, 18a noch „das Weilen der Schatten im Hauſe der Torheit“ (9, 18a) zu ſeinem Rechte kommt.

Iſt ſomit die moderne Exegeſe der genannten Schriftſtellen auf unüberwindliche Schwierigkeiten geſtoßen, ſo darf man wohl die Frage aufwerfen, ob ſich nicht alle dieſe Schwierigkeiten von ſelbſt heben, ſobald man die genannten Schriftſtellen in eine große Allegorie hineinſtellt. Oder muß denn das fremde Weib eine wirkliche Ehebrecherin von Fleiſch und Blut ſein? Könnte es nicht vielleicht eine allegoriſche Geſtalt [1]), nämlich, wie wir weiter unten eingehender begründen werden, die Perſonifikation einer vom Auslande eingewanderten Gottes- und Sittenerkenntnis ſein? Es iſt doch zum mindeſten auffallend, daß unſere Kapitel das fremde Weib mit denſelben Worten ſchildern, mit denen die Pſalmen die Vertreter einer neuen, mit der alten Jahwefurcht konkurrierenden Geiſtesrichtung beſchreiben. Man vergleiche nur:

Prov. 5, 3 f.: Denn von Honigſeim triefen die Lippen der Fremden und glätter als Öl iſt ihr Gaumen; aber ſchließlich iſt ſie bitter wie Wermut, ſcharf wie ein vielſchneidig Schwert.

Pſalm 55, 22: Glatt ſind die Butterworte ſeines Mundes,

1) Die im folgenden vertretene allegoriſche Auffaſſung des fremden Weibes habe ich ſchon vor drei Jahren vorgetragen. Ich bemerke das, um den inzwiſchen von Sellin und Friedländer erſchienenen Publikationen gegenüber meine Selbſtändigkeit zum Ausdruck zu bringen. Anderſeits bekenne ich gern, gerade in dieſem Aufſatze durch eine Unterhaltung mit dem Grafen Baudiſſin vor manchem voreiligen Schluſſe bewahrt zu ſein.

Digitized by Google

und Krieg ſein Herz; ſeine Worte ſind linder als Öl und ſind doch gezückte Schwerter.

Pſalm 52, 4: Deine Zunge ſinnt Verderben wie ein ſcharfes Schermeſſer, du Argliſt Verübender.

(Ähnlich Pſalm 5, 10; 57, 5; 59, 8; 62, 5.)

Es kommt hinzu, daß die in Prov. 9, 13—18 entworfene Schilderung der „Frau Torheit“ ſich auffallend ſtark an den Wortſchatz unſerer von dem fremden Weibe handelnden Schriftſtellen anſchließt [1]. Frankenberg und andere haben aus dieſen Wortanklängen auf einen kompilatoriſchen Charakter von 9, 13 bis 18 geſchloſſen und dementſprechend dieſen Abſchnitt für einen ſpäteren Zuſatz ausgegeben. Aber iſt es nicht viel wahrſcheinlicher, daß der heilige Schriftſteller mit dieſen Wortanklängen die Identität der „Frau Torheit“ und des „fremden Weibes“ verraten und damit in Prov. 9, 13—18 den unentbehrlichen Schlüſſel zum Verſtändnis der Partien vom „fremden Weibe“ darreichen wollte? Dann wäre nach des Dichters eigener Erklärung das fremde Weib = Frau Torheit, und die Warnungen vor dieſem Weibe wären keine unmotivierten Warnungen vor einer ſpeziellen Fleiſchesſünde, ſondern Warnungen vor der „Torheit“, die in den Rahmen der allgemeinen Einladungen zur Weisheit ganz vorzüglich hineinpaßten. Von dieſem fremden Weibe als einer vom Auslande eingewanderten neuen Gottes- und Sittenerkenntnis könnte auch anſtandslos geſagt werden, „ſie habe den Bund ihres Gottes vergeſſen“. Und was die Hauptſache iſt: von dieſem fremden Weibe könnte auch das in vollem Umfange gelten, was 2, 18 f.; 5, 5 f.; 7, 27; 9, 18 geſchrieben ſteht.

Es iſt nämlich Tatſache, daß altteſtamentliche Schriftſteller vielfach ausländiſche Gottes- und Sittenerkenntnis mit ſpiritiſtiſchem Unfug in Verbindung ſetzen. Jeſaja (19, 3) ſieht „die Beſchwörer, welche Totengeiſter befragen“, im ägyptiſchen Götzendienſt ihr Handwerk treiben. Das Deuteronomium (Deut. 18, 10 f.) ſieht in der Totenbeſchwörung kananäiſche Greuel. Und

1) Vgl. 9, 13 המיה mit 7, 11; 9, 14 ביתה mit 2, 18 und 7, 8; 9, 15 לעברי דרך mit 7, 8; 9, 16 חסר לב und פתי mit 7, 7; 9, 18 ולא ידע mit 7, 23; 9, 18 שאול mit 5, 5; 7, 27; 9, 18 רפאים mit 2, 18 ff.

Digitized by Google

daß in Babylonien tatſächlich die Totenbefragung einen Teil des Kultus ausgemacht hat, dürfen wir aus dem Vorkommen des Amtes des ša'ilu = Totenbefragers in den Liſten der babyloniſchen Prieſterklaſſen ſchließen [1]. Ferner ſteht es feſt, daß dieſer ſpiritiſtiſche Unfug ſich gerade in der nachexiliſchen Zeit mit Abgötterei verband. Das wird nicht nur durch die bekannten Stellen Jeſ. 57, 9 und 65, 4, ſondern auch durch die Tatſache bewieſen, daß keine Geſetzgebung ſo häufig auf die Totenbefragung eingeht, wie das nachexiliſche „Heiligkeitsgeſetz" (vgl. Lev. 19, 31; 20, 6. 27).

Sollten nicht auch die oben zitierten Stellen unſerer Einleitung zum Spruchbuch von ſolchen ſpiritiſtiſchen Umtrieben einer fremden Gottes- und Sittenerkenntnis handeln? Daß das in der Tat die einzige Auffaſſung iſt, die alle Schwierigkeiten dieſer Stellen zu heben vermag, ſoll folgende Auslegung zeigen:

2, 18 f.: Denn [2]) ſie hat ihr Haus nach dem Tode hingeſetzt [3]) und zu dem Lande [4]) der Schatten führen ihre Bahnen. (Aber wie zwecklos ſolch ſpiritiſtiſches Treiben iſt, folgt daraus, daß) Alle, die dort (im Lande der Schatten) eingehen, kehren nicht zurück und erreichen nicht die Pfade des Lebens.

5, 5 f.: Ihre Füße ſteigen zum [5]) Tode hinab, die Scheol iſt's, zu der ihre Schritte hineilen. Den Weg der Lebendigen beobachtet ſie nicht [6]) (wohl aber den der Toten): ſchwan-

---

1) Vgl. auch im Gilgameſchepos den Paſſus, wo Ea durch Nergal den Totengeiſt Eabanis „wie einen Wind" aus der Erde emporſteigen läßt. Jenſen, K. B. VI, 1 S. 263.

2) Die in כי liegende Begründung des Vorhergehenden kommt nur bei unſerer Auffaſſung des 18. Verſes zur Geltung.

3) Für שׁחה ließ mit allen Neueren שׁחה.

4) Für אל רפאים ſchlage ich אל ארץ רפאים (vgl. Jeſ. 26, 19) vor, α) weil auch die LXX (παρὰ τῷ ᾅδῃ μετὰ τῶν γηγενῶν) hier unmöglich bloß אל רפאים geleſen haben können, und β) weil ſo allein das Suffix in באיה (2, 19) zu ſeinem Rechte kommt. Beachte, daß ſich auch ſo erſt der tatſächlich vorhandene Anklang an Iſchtars Höllenfahrt (erṣit lâ târi = Land ohne Rückkehr) vollendet.

5) Mit Dort ergänze אל.

6) Lies בל תפלס und vgl. Müller-Kautzſch S. 38 f.

kend geworden ſind (von dieſem lichtſcheuen Treiben) ihre Bahnen [1]) (wie die der Blinden Thren. 4, 14).

7, 27: Wege zur Scheol ſind die Wege [2]) ihres Hauſes, hinabführend zu den Kammern des Todes.

9, 18: Und er weiß nicht, daß Schatten dort (im Hauſe der Torheit) weilen, daß in den Tiefen der Scheol (vgl. Ezech. 8, 7–12) ihre Geladenen ſind.

In Summa: Nachdem Frankenberg nachgewieſen, daß die mancherlei Ausdrücke, mit denen ſcheinbar das Treiben von Raubmördern (vgl. 1, 11 f., 16 f.; 6, 17 f.) geſchildert wird, nicht im eigentlichen Sinne, ſondern bildlich als Schilderungen von den Machinationen der Gottloſen gegen die Frommen verſtanden werden müſſen, wird man ſich endlich auch gewöhnen müſſen, die Schilderungen vom Treiben des fremden Weibes nicht wörtlich, ſondern bildlich vom Treiben einer aus der Fremde eingewanderten Gottes- und Sittenerkenntnis (ſiehe unten) zu verſtehen.

In textkritiſcher Beziehung herrſcht über Prov. 1—9 im großen und ganzen Übereinſtimmung. Der Abſchnitt 9, 7—10 wird wohl von allen Kritikern als eine den Zuſammenhang von 9, 6 und 9, 11 ſtörende Interpolation ausgeſondert. Auch der von Frankenberg vorgeſchlagenen Streichung von 8, 13 ſtimme ich zu [3]).

Nur über 1, 1—7 und 6, 1—19, oder wie man um der verſchiedenartigen religiöſen Stimmung dieſer Verſe willen beſſer ſagen ſollte, über 6, 1—15 und 6, 16—19 herrſcht eine Meinungsverſchiedenheit. Der Abſchnitt 1, 1—7 iſt erſt jüngſt noch von Frankenberg und Müller-Kautzſch dem erſten Dichter abgeſprochen worden, aber Budde (Theol. Litztg. 1904, Kol. 41) wird wohl recht behalten, wenn er dieſen Abſchnitt zwar als Überſchrift anſieht, aber unter Vergleichung von חידתם 1, 6[b] mit 6, 16 ff. als unveräußerlichen Beſtandteil des Weisheitstraktates Kap. 1 bis 9 requiriert.

---

1) Das hier folgende לא תדע iſt mit Müller-Kautzſch S. 38 f. als Gloſſe zu faſſen.

2) Ergänze דרכי mit Müller-Kautzſch.

3) Zu den kleineren Textemendationen, die Müller-Kautzſch und andere vorgenommen haben, werden wir im Bedürfnisfalle Stellung nehmen.

Digitized by Google

Der Paſſus 6, 1—19 iſt von Hitzig [1]), Kamphauſen, Müller-Kautzſch u. a. in formaler Beziehung um der knappen Maſchals willen, in inhaltlicher Beziehung um der Lebensregeln willen als heterogenes Element empfunden worden, aber Nowack, Strack und andere haben ihn als urſprünglichen Beſtandteil des Ganzen feſtgehalten. Da ich in dieſer Frage den Aufbau von Kap. 1—9 als letztes entſcheidendes Moment anrufe, ſo ſei es mir geſtattet, ohne Auseinanderſetzung mit den gekünſtelten und völlig unbefriedigenden Einteilungen von Delitzſch (15 Spruchreden), Reuß (21 Anſprachen), Nowack (7 Teile), Strack (Einleitung und 9 Teile) das hier herzuſetzen, was ſich mir als Dispoſition der Einleitung zum Spruchbuch ergeben hat.

Überſchrift Kap. 1, 1—7.

I. Einleitung Kap. 1, 8—33.

a) Einladung zur Zucht des Vaters (= Weisheitslehrers) Kap. 1, 8—9.
b) Warnungen vor dem Böſen Kap. 1, 10—19.
c) Auftreten der perſonifizierten Weisheit Kap. 1, 20—33 [2]).

II. Eigentliche Abhandlung Kap. 2—8.

a) Eine Einladung zur Zucht des Vaters (= Weisheitslehrers) Kap. 2.
b) Warnungen vor dem Böſen Kap. 3—7.

1. α) 3, 1—26 drei paränetiſche Ergüſſe (beginnend 3, 1. 11. 21),
   β) 3, 27—35 Zuſammenſtellung poſitiver Lebensregeln,
   γ) 4, 1—27 drei paränetiſche Ergüſſe (beginnend 4. 1. 10. 20).

2. α) 5, 1—23 drei paränetiſche Ergüſſe (beginnend 5, 1. 7. 20),
   β) 6, 16—19 Zuſammenſtellung poſitiver Lebensregeln,
   γ) 6, 20—7, 27 drei paränetiſche Ergüſſe (beginnend 6, 20; 7, 1. 24).

1) Hitzig hat außer 6, 1—19 auch noch 3, 22—26; 8, 4—12 und 14—16 geſtrichen, aber damit nirgends Anklang gefunden.

2) Dieſe Dreiteilung der Einleitung bildet das Vorbild für die Dreiteilung der eigentlichen Abhandlung.

Digitized by Google

c) Das Auftreten der perſonifizierten Weisheit Kap. 8. Hier wird die Wahrheit der Weisheit begründet durch den Hinweis auf:
   α) ihren exoteriſchen Charakter (V. 1—5),
   β) die Geradheit ihrer Terminologie (V. 6—11),
   γ) ihre ſtaatserhaltende Kraft (V. 12—16),
   δ) ihre Bedeutung für das wirtſchaftliche Fortkommen (V. 17 bis 21),
   ε) ihr hohes Alter (V. 22—31).

III. Schluß Kap. 9.

Der Schlüſſel zum Verſtändnis der Allegorie von der Ehebrecherin in der Gegenüberſtellung von

a) der perſonifizierten Weisheit (9, 1—12) und
b) der perſonifizierten Torheit (9, 13—18).

Wie dieſe Überſicht zeigt, gruppieren ſich die Warnungen vor dem Böſen Kap. 3—7 um zwei Zuſammenſtellungen von poſitiven Lebensregeln 3, 27—35 und 6, 16—19, die in ihrer religiöſen Stimmung, aber auch in ihrem Wortſchatz durchaus dem Charakter der Einleitung zum Spruchbuch entſprechen. Jede dieſer beiden Zuſammenſtellungen poſitiver Lebensregeln muß, wenn der Aufbau gleichmäßig ſein ſoll, durch je drei mit „mein Sohn“ oder „ihr Söhne“ beginnende paränetiſche Ergüſſe ein- und ausgeleitet werden. Das iſt aber nur dann der Fall, wenn der Abſchnitt 6, 1—15 [1]), dem ſo wie ſo außer der behaglichen Breite der erſten 9 Kapitel auch ihre religiöſe Stimmung fehlt, an ſeiner gegenwärtigen Stelle geſtrichen wird.

Die theoretiſche Weisheit von Prov. 1—9.

Der Begriff der Weisheit wird in der Einleitung zum Spruchbuch in einem zwiefachen Sinne gebraucht. Er bezeichnet: 1) die objektive, göttliche und 2) die ſubjektive, menſchliche Weisheit. Die erſtere wird in unſerer Unterſuchung nur ſo weit berückſichtigt

1) Nach Bickell-Budde (Theol. Litztg. 1904, Kol. 41) ſind die Verſe 6, 1—15 in folgender Anordnung den Proverbien einzugliedern: 24, 23—29; 6, 1—8; 24, 30—32; 6, 9. 10f. (= 24, 33f.); 6, 12—15 (reſp. 19).

Digitized by Google

werden, als ſie ein Objekt der von der theoretiſchen Weisheit gepflegten Gotteserkenntnis iſt. Die letztere, die ſubjektive, menſchliche Weisheit, ſtellt ſich in Prov. 1—9 als praktiſche und theoretiſche Weisheit dar. Die praktiſche Weisheit-Sittlichkeit, die in den älteren Sammlungen eine ſo große Rolle ſpielte, iſt in Prov. 1—9 durch die theoretiſche Weisheit faſt vollſtändig verdrängt worden. Sie findet ſich eigentlich nur noch an drei Stellen: Kap. 2, 2 und 7, 4, wo ſie nach dem Zuſammenhange mit dem vorhergehenden Texte mit den „Geboten" identifiziert wird, und 8, 20, wo ſie als perſonifizierte Größe von ſich ſagt: „Auf dem Pfade der Gerechtigkeit wandle ich, mitten auf den Steigen des Rechts" [1]. Auch dieſe praktiſche Weisheit-Sittlichkeit wird indes in der vorliegenden Arbeit berückſichtigt werden, da ſie nicht nur für ſich, ſondern auch im Verhältnis zur Furcht Jahwes zum Erkenntnisgebiete der theoretiſchen Weisheit gehört. Die theoretiſche Weisheit [2] nimmt offenkundig den breiteſten Raum in Prov. 1—9 ein. Schon in den älteren Sammlungen trat ſie gelegentlich auf (vgl. 15, 2 und 7). Aber ganz abgeſehen davon, daß ſie dort niemals ausdrücklich von der Furcht Jahwes abhängig gemacht wurde, wurden ihr dort lediglich profane Dinge als Erkenntnisobjekte zugewieſen. Bald zeigte ſie ſich als eine Erkenntnis der Zweckbeſtimmung des irdiſchen Gutes (17, 16), bald als eine Erkenntnis deſſen, was zur rechten Hausverwaltung (14, 1; 24, 3), zur Gütererwerbung (23, 4; 24, 4) und Kriegführung (24, 6) gehört, bald als Menſchenkenntnis (11, 9; 20, 5. 27), bald als Selbſterkenntnis (vgl. 14, 8 mit 16, 2, auch 20, 24) uſw. Nur eine einzige Stelle (28, 5: die, welche Jahwe ſuchen, haben Einſicht in *alles*) läßt uns vermuten, daß

1) In gewiſſem Sinne gehört auch 3, 35 hierher, weil hier diejenigen als „Weiſe" bezeichnet werden, die den in 3, 27—31 aufgeſtellten ſittlichen Anforderungen genügen.

2) Ich weiß, daß der Ausdruck „theoretiſche Weisheit" nur unvollkommen das wiedergibt, was indogermaniſches Sprachgefühl unter „theoretiſch" verſteht. Die Gotteserkenntnis z. B., die auch ein Stück der „theoretiſchen Weisheit" ausmacht, iſt durchaus nicht rein theoretiſch. Dennoch übernehme ich den Ausdruck aus der Tradition der bibliſchen Theologie, weil er in der Tat am kürzeſten den Gegenſatz zur „praktiſchen Weisheit" ausſpricht.

Digitized by Google

die theoretiſche Weisheit auch in älteren Tagen ſchon höhere Erkenntnisobjekte gehabt haben mag.

Ganz anders liegen die Dinge in Prov. 1—9. Das erſte, was uns auffällt, iſt das: die theoretiſche Weisheit-Erkenntnis iſt hier in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Furcht Jahwes geſetzt. Beſtimmter ausgedrückt: die Furcht Jahwes erſcheint hier als Prinzip der theoretiſchen Weisheit (1, 7 [9, 10]). Das iſt gegenüber der früheren Auffaſſung etwas Neues. Aber damit nicht genug. „Wenn du ſie (die praktiſche Weisheit-Sittlichkeit) ſuchſt wie Silber", ſo leſen wir 2, 4—10, „... dann wirſt du Einſicht in die Furcht Jahwes gewinnen und Erkenntnis Gottes erlangen, denn Jahwe gibt (theoretiſche) Weisheit und aus ſeinem Munde ſtammt Erkenntnis und Einſicht ... dann wirſt du Einſicht gewinnen in Rechtbeſchaffenheit und Recht und Geradheit, kurz jeden Pfad des Guten, denn (theoretiſche) Weisheit wird in dein Herz kommen und Erkenntnis deiner Seele lieblich ſein."

Was folgt aus dieſem Zuſammenhange? Ich denke: Die theoretiſche Weisheit hat nicht nur, wie wir kurz vorher ſahen, ein neues Prinzip, ſondern auch ein neues Objekt für die von ihr gepflegte Erkenntnis gefunden. Sie zeigt ſich nämlich: 1) als Einſicht in die Furcht Jahwes, 2) als Erkenntnis Gottes (vgl. auch 3, 6 und [9, 10]), 3) als Einſicht in die Sittlichkeit. Die Entſtehung dieſer neuen theoretiſchen Weisheit zu erklären, das ſoll die letzte und höchſte Aufgabe der vorliegenden Studie ſein. Zuvor aber haben wir durch eine Vergleichung von Prov. 1—9 mit den Spruchſammlungen in Kap. 10—29 den ſpezifiſchen Inhalt dieſer neuen theoretiſchen Weisheit auf ihrem eben ſkizzierten dreifachen Erkenntnisgebiete zu konſtatieren und damit die Baſis für jene Erklärung ihrer Entſtehung zu ſchaffen.

I. Der ſpezifiſche Inhalt der theoretiſchen Weisheit.

1) Die theoretiſche Weisheit als Einſicht in die Furcht Jahwes.

Was unſere Einleitung zum Spruchbuch unter Furcht Jahwes verſteht, hat ſie niemals ſelbſt ausgeſprochen. Da ſie indes ähnlich wie die älteren Sammlungen neben und in der Furcht Jahwes einen Spielraum für die Übung des Gottvertrauens läßt (vgl.

Digitized by Google

16, 20; 20, 22 mit 3, 5; 3, 25 f. und beachte noch die Forderung der Liebe zur Weisheit 4, 6; 5, 18 f.; 7, 4), ſo dürfte wohl ſo viel gewiß ſein, daß die Furcht Jahwes nicht etwa als ein ſklaviſches Zittern vor Gott im Sinne von Pſalm 2, 11 gefaßt werden darf. Die Grundſtimmung der Gottesfurcht iſt vielmehr in allen Sammlungen die ענוה = Demut, d. h. das demütige Sichbeugen unter die Willenskundgebungen Jahwes. Nur ſo erklärt es ſich, wie in älteren Zeiten die Demut zweimal als ein Korrelatbegriff zur Gottesfurcht hingeſtellt werden kann, das eine Mal in einem Parallelismus membrorum (15, 33), das andere Mal in einem Appoſitionsverhältnis (22, 4). Nur ſo erklärt ſich auch, wie in Kap. 1—9 unter den Dingen, die für Jahwe reſp. die Weisheit ein Gegenſtand des Haſſes ſind, zweimal (6, 17 und 8, 13) der Hochmut den erſten Platz einnimmt und nur der Demütige im Gegenſatz zum gottloſen Spötter der Gnade Jahwes verſichert wird (3, 34). Eine Sonderſtellung der Einleitung zum Spruchbuch tritt erſt in der Beurteilung des Verhältniſſes der „Furcht Jahwes“ zur Weisheit-Sittlichkeit hervor. Fragen wir nämlich, woher die Weisheit-Sittlichkeit kommt, ſo bewegt ſich die Antwort der älteren Sammlungen noch auf zwei Linien. Bald nennt ſie die Weiſen, bald Jahwe als Spender der Weisheit. Bald heißt es: „Geh mit Weiſen um, ſo wirſt du weiſe (13, 20), denn des Weiſen Zunge zeigt gute Erkenntnis“ (15, 2), vgl. auch 10, 14; 15, 7; 12, 18. Bald heißt es: „Von Jahwe kommt ein verſtändiges Weib“ (19, 14) und „Die Schritte des Mannes (d. h. ſein ſittlicher Lebenswandel) hängen von Jahwe ab“ (20, 24). Bald heißt es: „Der weiſe Mann beſänftigt den König (in ſeinem Zorn)“ (16, 14; vgl. auch 11, 30). Bald heißt es: „Gleich Waſſerbächen iſt eines Königs Herz in der Hand Jahwes. Wohin er will, lenkt er es“ (21, 1). Auf denſelben beiden Linien muß ſich naturgemäß auch die Antwort auf die Frage nach dem Wege zur Weisheit-Sittlichkeit bewegen. Bald wird ein Achten auf die in den Vätern und Weiſen vorhandene Lebenserfahrung empfohlen, bald die Furcht Jahwes, das demütige Sichbeugen unter ſeine Willenskundgebungen. Bald heißt es: „Ein weiſer Sohn iſt des Vaters

Digitized by Google

Zucht“ (13, 1) [1]) und „Der Narr verſchmäht die Zurechtweiſung ſeines Vaters“ (15, 5) oder „Ein Ohr, das zum Leben führende Rüge hört, hat ſeinen Aufenthalt unter Weiſen“ (15, 31). Bald heißt es: „Die Furcht Jahwes iſt eine zur Weisheit führende Zurechtweiſung“ (15, 33) oder „Durch die Furcht Jahwes kommt Meiden des Böſen“ (16, 6).

Ja wären alle dieſe Väter und Weiſen, auf deren Lebenserfahrung hier verwieſen wird, ausgeſprochen religiöſe Männer, dann ließen ſich vielleicht dieſe beiden Linien in einem Punkte vereinigen, dann könnten vielleicht ihre Lebenserfahrungen mit den Willenskundgebungen und Offenbarungen Gottes identifiziert werden und die Furcht Jahwes wäre ſchließlich nichts anderes als ein Achten auf die Lebenserfahrungen der Väter und Weiſen. Aber ſolange der religiöſe Charakter der älteren iſraelitiſchen Maſchaldichter oder Weiſen nicht bewieſen werden kann, vielmehr zugegeben werden muß, daß Cheyne (Job and Salomon 1877, p. 134) recht hat, wenn er ſagt: „It is not clear to me that these wise men (im Gegenſatz zu den ſpäteren Weiſen) were preoccupied by religion“ und abermals: „At any rate the writers (of the first collection) are clearly not in the van of religious thought“, ſo lange gibt es in den älteren Sammlungen zwei grundverſchiedene Wege zur Weisheit-Sittlichkeit, nämlich: die Furcht Jahwes und das Achten auf die Lebenserfahrungen der Väter und Weiſen; d. h. in den älteren Sammlungen iſt Weisheit-Sittlichkeit [2]) noch möglich ohne Furcht Jahwes.

Ganz anders liegen die Dinge in Prov. 1—9. Die Weiſen, die hier zu uns reden, ſind Männer von ausgeſprochen religiöſem Charakter. Wie ſie das inzwiſchen kodifizierte Geſetz des Herrn anderen ans Herz legen (vgl. Prov. 3, 9a mit Lev. 27, 30 ff., Num. 18, 21 ff., Deut. 12. 14. 26 und Prov. 3, 9b mit Num. 15, 20 f.), ſo leben und weben ſie ſelbſt darin. So innig ſind

---

1) Beachte indes, daß Dyſerinck und Müller-Kautzſch hier nach den Verſionen leſen: „Ein weiſer Sohn liebt (אֹהֵב) Zucht.“

2) Es hat dies zum guten Teil wohl ſeinen Grund auch darin, daß in der älteſten Anthologie die Sittlichkeit vielfach noch als bloße Lebensklugheit aufgefaßt wird (vgl. weiter unten).

ſie mit ſeinem Geiſte verwachſen, daß ſie ihre eigenen Unterweiſungen als „Gebote“ bezeichnen (vgl. 2, 1; 3, 1) und neben die obengenannten Gebote Jahwes als gleichwertige hinſtellen dürfen. Daß ſie daneben auch noch auf die Lebenserfahrung der Väter verweiſen (vgl. 1, 8; 6, 20), macht hier nichts aus, da die Väter, die ſie dabei im Auge haben, ſelbſt im Geſetz des Herrn erzogen ſind und aus ſeinem Geiſte heraus reden (vgl. 3, 3f.). Als Spender der Weisheit-Sittlichkeit kann darum, auch wenn es nicht ausdrücklich geſagt wird [1]), jetzt nur noch einer erſcheinen: „Jahwe“. Und an Stelle der früher noch zugelaſſenen beiden Wege zur Weisheit-Sittlichkeit gibt es jetzt nur noch einen: „Die Furcht Jahwes iſt der Weisheit Anfang“ (9, 10), d. h. Weisheit-Sittlichkeit ohne Furcht Jahwes iſt unmöglich (vgl. auch 8, 13 und 3, 7).

Mit anderen Worten: Das iſt die eigentümliche Einſicht, welche die Einleitung ins Spruchbuch in die Furcht Jahwes gewonnen hat: ſie hat die Jahwefurcht als unentbehrliches Fundament der Sittlichkeit erkannt.

2) Die theoretiſche Weisheit als Erkenntnis Gottes.

Obwohl in den älteren Anthologien der Begriff der Gotteserkenntnis noch nicht auftritt, ſo darf man doch aus der Ausſage, daß „die, welche Jahwe ſuchen, Einſicht in alles haben“ (28, 5), den Schluß ziehen, daß auch hier eine gewiſſe Gotteserkenntnis, wenigſtens der Sache nach, als ſelbſtverſtändlicher Beſitz des Weiſen vorausgeſetzt wird. Der Unterſchied zwiſchen den älteren Anthologien und Prov. 1—9 wird nur darin beſtehen, daß dort die Gotteserkenntnis vornehmlich aus der Erfahrung, hier aber trotz Prov. 3, 5. 7 aus der Erfahrung und Reflexion geſchöpft wird. Denn daß in der Tat unſer Dichter auch der Reflexion eine Bedeutung für die Erlangung der Gotteserkenntnis zuſchreibt, geht ſchon daraus hervor, daß er ſeine Gegner in dem achten Kapitel (ſiehe unten) auf verſtandesmäßigem Wege von der Wahrheit ſeiner Gotteserkenntnis zu überzeugen

1) Die Stelle 2, 6: „Jahwe gibt Weisheit“ gehört nicht hierher, da ſie von der theoretiſchen Weisheit handelt.

Digitized by Google

verſucht. Nur darf man nicht vergeſſen, daß er gerade da, wo er der von einem Gegner behaupteten Unmöglichkeit einer ſpekulativen Gotteserkenntnis (30, 1 f.) entgegentritt, nicht nur auf die Erfahrung neben der Reflexion verweiſt (30, 5 b), ſondern auch ſeine Reflexion in die Schranken der im Worte Gottes vorliegenden Offenbarung hineinſtellt (30, 5 a). [1]) Daher kommt es auch, daß ſich die Ausſagen ſeiner mehr ſpekulativen Gotteserkenntnis zum großen Teil noch mit denen der rein empiriſchen Gotteserkenntnis früherer Tage decken.

So wird in älterer wie in neuerer Zeit Jahwes Wohlgefallen reſp. Mißfallen von dem ſittlichen Verhalten der Menſchen abhängig gemacht.

A. Falſche Wage iſt ein Greuel für Jahwe, volles Gewicht aber gefällt ihm wohl 11, 1. (Ähnlich 20, 10 und 23.) Ein Greuel ſind für Jahwe die, welche ein verkehrtes Herz haben, Gegenſtand ſeines Wohlgefallens aber ſind die unſträflich Wandelnden 11, 20. Ein Greuel für Jahwe ſind Lügenlippen; die aber Treue üben, gefallen ihm wohl 12, 22.

Der Frevler Opfer iſt ein Greuel für Jahwe, aber das Gebet der Redlichen gefällt ihm wohl 15, 8.

Ein Greuel für Jahwe iſt der Weg des Frevlers, aber er liebt den, der der Gerechtigkeit nachjagt 15, 9 (ähnlich 17, 15; 15, 26; 12, 2; 16, 5) uſw.

B. Ein Greuel iſt für Jahwe der Abwegige, aber bei den Redlichen iſt ſein Geheimnis 3, 32 (ähnlich 6, 16).

Binde ſie (liebreiche Geſinnung und Treue) um deinen Hals uſw., dann wirſt du Gnade ... gewinnen in den Augen Gottes und der Menſchen 3, 3 f. (ähnlich 8, 35).

Und dort wie hier iſt es Jahwe ſelbſt, der in Betätigung dieſer ſeiner Geſinnung den Gerechten belohnt und den Frevler beſtraft.

---

1) Die Worte 30, 5 u. 6 rühren von demſelben Verfaſſer her wie Prov. 1—9. Sie ſind von dieſem Verfaſſer nicht bloß als Antwort auf 30, 1—4, ſondern auch als Schlußwort zu den Spruchſammlungen Kap. 10—29 gemeint. Die Verſe 30, 7 — 31, 31 ſind noch ſpätere Zuſätze.

Digitized by Google

A. Eine Schutzwehr iſt für den Unſchuldigen (lies לַתָּם) der Weg Jahwes, aber Ruin für die Übeltäter 10, 29.

Das Haus der Stolzen reißt Jahwe weg, aber die Grenze der Witwe ſtellt er feſt 15, 25.

Die Augen Jahwes behüten die Erkenntnis, ſo ſtürzt er denn des Treuloſen Worte um 22, 12.

Nicht ungeſtillt läßt Jahwe das Begehren des Gerechten, aber die Gier der Frevler ſtößt er zurück 10, 3 (ähnlich 12, 2; 18, 10 und indem ſogar Sünde als Strafe für Sünde erſcheint 22, 14).

B. Der Fluch Jahwes iſt im Hauſe des Frevlers, aber die Wohnſtätte der Gerechten ſegnet er 3, 33.

Wie er der Spötter ſpottet, ſo gibt er den Demütigen (Qerê) Gnade 3, 34 (ähnlich 2, 7; 3, 6)[1].

Und doch muß ſchon in dieſen Gedankenreihen ein Unterſchied zwiſchen den älteren Anthologien und Prov. 1—9 konſtatiert werden, ſofern hier allein Lohn und Strafe Jahwes als ein von der Weisheit ausgehender Segen reſp. Fluch gedacht werden.

Vgl. 3, 16: Dauer der Tage iſt in ihrer Rechten, in ihrer Linken Ehre und Reichtum.

4, 6: Verlaß ſie nicht, ſo wird ſie dich bewahren; liebe ſie, ſo wird ſie dich behüten (ähnlich 4, 8 f.).

8, 18: Reichtum und Ehre iſt bei mir, altehrwürdige Habe und Gerechtigkeit.

8, 21: Um denen, die mich lieben, reelles Gut zukommen zu laſſen und ihre Schatzkammern zu füllen.

9, 11: Denn durch mich werden deine Tage viel,

und 1, 28: Dann werden ſie mich rufen, aber ich werde nicht antworten; ſie werden nach mir ſuchen, aber mich nicht finden.

Wenn außerdem noch die Strafe Jahwes als ein Gericht erſcheint, das die Sünder an ſich ſelbſt vollziehen (vgl. 1, 18; 8, 36)[2]) reſp. ihnen durch ihre Sünde bereitet wird (1, 19;

1) Die einzige Stelle, an der ein Zweifel an der gerechten Weltregierung Gottes bekämpft wird, iſt 3, 11 f.

2) Einmal (vgl. 11, 17) begegnet dieſe Auffaſſung auch in älterer Zeit.

Digitized by Google

1, 32; 5, 22), ſo liegt hier offenkundig das Beſtreben vor, Jahwe ſelbſt ſo wenig wie möglich mit dem Treiben dieſer Welt zu verquicken.

Dieſes Streben, Jahwe der Welt möglichſt fern zu rücken, bringt die Einleitung zum Spruchbuch am deutlichſten in den Vorſtellungen von der Weltſchöpfung, -erhaltung und -regierung zum Ausdruck. Früher nämlich pflegte man Jahwe ſelbſt als Schöpfer von allem (16, 4) zu bezeichnen. Von Jahwe kommt, ſo fuhr man fort, der das Verborgene erforſchende Menſchengeiſt (20, 27), das hörende Ohr und das ſehende Auge (20, 12), der Sieg in der Schlacht (21, 31) und die Entſcheidung des Loſes (16, 33) uſw. Aber die Einleitung ins Spruchbuch wählt andere Ausdrücke. Auch ſie läßt Jahwe die Welt ſchaffen und erhalten. Aber ſie drückt das ſo aus: „Jahwe hat durch Weisheit die Erde gegründet, hat die Himmel durch Einſichtigkeit feſtgeſtellt; durch ſeine Erkenntnis brachen hervor die Waſſermaſſen und die Ätherhöhen ließen Tau herniederrieſeln (3, 19)“ [1]). Selbſt die Könige der Erde regieren durch die Weisheit und die Gewaltigen ordnen durch ſie an, was recht iſt (8, 15). Nicht als ob ich meinte, es werde in dieſen Ausſagen die Weisheit als ein ſelbſtändiges, außer Gott exiſtierendes Weſen (Hypoſtaſe) gedacht oder gar der Verſuch gemacht, durch dieſe Hypoſtaſe die unterbrochene Verbindung zwiſchen dem tranſzendenten Gott und der Welt wiederherzuſtellen. Das hieße den poetiſchen Charakter der Darſtellung vollſtändig verkennen [2]) und

1) In der Stelle 8, 27—31 iſt nach der bei Frankenberg gegebenen richtigen Auslegung Jahwe ſelbſt der Weltſchöpfer. Die Weisheit dagegen hat, da אמון nicht Werkmeiſter, ſondern Pflegling heißt, mit der Weltſchöpfung gar nichts zu tun.

2) Auch an der Stelle 8, 22—30 iſt die Weisheit keine Hypoſtaſe; bekanntlich will dieſe Stelle gegenüber dem neologiſchen Charakter der Torheit das hohe Alter und damit die Wahrheit der vom Dichter vertretenen Weisheit nachweiſen. Dazu wird von ihr geſagt: 1) Die Weisheit iſt vor Urzeiten als Embryo im Mutterleibe gewirkt (8, 22—23), 2) als die Welt noch nicht war, wurde ſie geboren (24—26), und 3) als die Welt geſchaffen wurde, war ſie ein Pflegling, ein ſpielendes Kind (8, 27—30). Wäre die Weisheit in dieſem Zuſammenhang Hypoſtaſe, d. h. ein perſönlich dargeſtelltes Prinzip der Welterklärung, dann müßte ſie bei der Weltſchöpfung als eine unter Gottes

dem Dichter und ſeiner Zeit Bedürfniſſe imputieren, die damals jedenfalls noch nicht vorhanden waren. Nein, wer die dichteriſche Sprache unſeres Weisheitslehrers in Proſa zu überſetzen und aus ihrer Bilderrede den eigentlichen Sinn herauszuſchälen vermag, der muß zugeben, daß hier nur von einer Eigenſchaft Gottes die Rede iſt. Und wer mit uns in der vom Dichter bekämpften Torheit die altorientaliſche Gottes- und Sittenerkenntnis erblickt (ſiehe weiter unten), der muß einräumen, daß mit dieſer Einführung der göttlichen Weisheit nicht etwa eine Verbindung zwiſchen Gott und Welt hergeſtellt, ſondern vielmehr eine Verquickung von Gott und Welt aufs energiſchſte bekämpft werden ſoll. Mit einem Satz: der ſpezifiſche Inhalt der Gotteserkenntnis unſerer Einleitung geht dahin, daß Gott mit der Welt nicht identifiziert werden darf, ſondern möglichſt tranſzendent über der Welt gedacht werden muß.

3) Die theoretiſche Weisheit als Einſicht in die Sittlichkeit.

Die Einſicht, welche der Verfaſſer von Prov. 1—9 in die Sittlichkeit gewonnen hat, läßt ſich in erſchöpfender Weiſe nur darſtellen, wenn wir ſeine Vorſtellungen a) vom höchſten Gut, b) von der zum ſittlichen Handeln befähigenden Geſinnung (= Tugend), c) von der pflichtgemäßen Betätigung der ſittlichen Geſinnung (= Pflicht) an unſerem Geiſte vorübergehen laſſen. Da indes die sub b) genannten Vorſtellungen ſchon bei der Einſicht in die Furcht Jahwes ihre Berückſichtigung gefunden haben, ſo dürfen wir uns hier mit einer Vorführung der sub a) und c) aufgeführten Vorſtellungen begnügen.

a) Die Vorſtellungen vom höchſten Gut.

Als höchſtes Gut wird im ganzen Buche der Proverbien das Leben geprieſen, und zwar im Gegenſatz zum Tode. So heißt es 11, 19: „Wer an Gerechtigkeit Wohlgefallen hat [1]), der tut's zum Leben und wer dem Böſen nachjagt, der tut's zum Tode.“ Und in demſelben Sinne ſpricht die perſonifizierte Weisheit 8, 35f.:

Leitung ſtehende Künſtlerin, aber nicht als Pflegling oder ſpielendes Kind daſtehen.

1) Lies mit Müller-Kautzſch רֹצֶה für כֵּן.

„Wer mich erreicht, hat Leben erreicht, ... alle, die mich haſſen, lieben den Tod.“ Es iſt bekannt, daß noch Ewald in ſeiner „Lehre der Bibel von Gott“ (Bd. III, S. 124 und 433) das hier geprieſene Leben als ewiges Leben = Unſterblichkeit gefaßt und O. Holtzmann ſogar unter Verwertung dieſer Auffaſſung von Einflüſſen der platoniſchen Unſterblichkeitslehre (Phädon) auf die Proverbien (Stade, Geſchichte des Volkes Iſrael, S. 299) geredet hat. Aber ſeitdem man in Anlehnung an LXX das unhebräiſche אַל־מָוֶת (12, 28) in אֶל מָוֶת und das verdächtige בְמוֹתוֹ (14, 32) in בְתֻמּוֹ [1]) emendiert hat, dürfte allgemein anerkannt ſein, daß das Leben in allen Teilen der Proverbien als diesſeitiges, irdiſches Gut gemeint iſt. Zwar macht Oehler (Theologie des Alten Teſtamentes, S. 857) noch hinter einigen Stellen der Einleitung zum Spruchbuch (2, 18; 5, 5; 7, 27; 9, 18) ein Fragezeichen, weil hier die Scheol wohl als Endgeſchick der Ehebrecherin und ihrer Genoſſen, aber nicht der Frommen und Weiſen erſcheine, aber da dieſe Stellen überhaupt nicht vom Endgeſchick der Ehebrecherin und ihrer Genoſſen, ſondern, wie wir oben geſehen haben, von deren ſpiritiſtiſchen Umtrieben handeln, ſo muß das „Leben“ auch hier trotz der Oehlerſchen Bedenken als diesſeitiges, irdiſches Gut gefaßt werden. — Der mannigfache Inhalt dieſes Gutes wird den Frommen nicht mit einem Male, ſondern nach Maßgabe ihrer Frömmigkeit nur allmählich, d. h. in ſtufenmäßigem Fortſchritt, zuteil. Nur ſo begreift man, wie der Lebensweg der Gerechten auch ohne Ahnung eines ewigen Lebens mit einer „aufwärts ſteigenden Bahn“ (15, 24) und mit dem „fortſchreitenden Hellerwerden des Morgenglanzes“ (4, 18) verglichen werden kann. Wer aber auf dem Gipfel oder im Mittagsglanze ſeines frommen Lebens ſteht, der darf den ganzen Inhalt des höchſten Gutes ſein eigen nennen. Dazu gehören in älterer und neuerer Zeit: Dauer der Tage (10, 27. 30 und 3, 2. 16; 4, 10; 9, 11), Reichtum

1) Auch wenn 14, 32 geleſen werden müßte: „Getroſt bleibt in ſeinem Sterben (בְּמוֹתוֹ) der Gerechte“, ſo braucht das immer noch nicht auf eine Hoffnung des ewigen Lebens zu deuten. Es kann ſich ebenſogut auch auf die Zukunft des Geſchlechtes des Gerechten (14, 26; 20, 7) oder auf die Fortdauer ſeines Andenkens (10, 7) beziehen.

Digitized by Google

(22, 4 und 3, 10. 16; 8, 18), Ehre (21, 21; 22, 4 und 3, 16; 8, 18), Gerechtigkeit als ſittlicher Habitus (21, 21 und 8, 18). In älterer Zeit wird außerdem noch Fortdauer des Andenkens (10, 7) genannt, in neuerer Zeit Geſundheit (3, 8; 4, 22), Schönheit (3, 22), Sicherheit (1, 33; 3, 23—26), wahres Glück (2, 7), Einſicht in die Rechtbeſchaffenheit (2, 9), Einſicht in die Furcht Jahwes und Erkenntnis Gottes (2, 5) und endlich der Beſitz des Landes Kanaan nach Vollzug des Weltgerichtes (2, 21 f.). Die letztgenannten Lebensgüter ſind von großer Wichtigkeit für die Beſtimmung des ſpezifiſchen Inhalts der Einſicht, die Prov. 1 bis 9 in das höchſte Gut gewonnen haben. Es iſt ja ſchon lange bemerkt, daß der dem Buch der Sprüche zum Vorwurf gemachte Eudämonismus in allen Teilen des Spruchbuches eine außerordentliche Milderung dadurch erfährt, daß der als Lohn der Frömmigkeit erſcheinende irdiſche Beſitz als ein Zeichen und Unterpfand des göttlichen Wohlgefallens beurteilt wird und die Gerechtigkeit ſo notwendig zum höchſten Gute gehört, daß aller irdiſche Beſitz ohne ſie als wertlos erſcheint (11, 4; 15, 6). Aber wenn nun weiter in Prov. 1—9 zu einem Leben, das den Namen Leben verdient, nicht nur der Beſitz der theoretiſchen Weisheit mit ihrer dreifachen Erkenntnis gehört, ſondern auch die Teilnahme am meſſianiſchen Reich, wie immer auch dieſelbe vermittelt gedacht wird, ſo iſt damit ſicher dem Eudämonismus der altteſtamentlichen Moral der denkbar mildeſte Ausdruck verliehen.

b) Die Vorſtellungen von der Pflicht.

Dem heteronomen Charakter der altteſtamentlichen Moral entſpricht es, daß im ganzen Proverbienbuche die Pflicht des Menſchen durch ein außerhalb des Menſchen ſtehendes Geſetz beſtimmt wird. Solange ſich dieſes Geſetz nicht nur in den Offenbarungen Jahwes, ſondern auch in den Erfahrungen der Väter und Weiſen darſtellte (vgl. oben), trug die Moral einen allgemein heteronomen Charakter. Aber von demſelben Augenblick an, wo das Geſetz in dem geſchriebenen Geſetze Gottes aufgezeigt ward, empfing die Moral einen ſpeziell theonomen Charakter. In dieſem Fortſchritt repräſentiert ſich der größte Unterſchied der Pflichtenlehre der Einleitung des Spruchbuches von der der älteren Sammlungen.

Digitized by Google

Andere Unterſchiede ergeben ſich, wenn wir die von Prov. 1 bis 9 vertretenen Anſchauungen vom pflichtmäßigen Handeln nach der üblichen Dreiteilung (α) Pflichten gegen Gott, β) Pflichten gegen uns ſelbſt und γ) Pflichten gegen den Nächſten) an unſerem Geiſte vorübergehen laſſen.

Als vornehmſte Pflicht gegen Gott erſcheint in allen Schichten der Proverbien die Furcht Jahwes. Als ſelbſtverſtändliche Betätigungen der Furcht Jahwes erſcheinen überall das Opfer (14, 9; 15, 8; 17, 1; 21, 3. 27 und [6, 35] 7, 14)[1] und das Gelübde (20, 25 und 7, 14). Das Gebet wird allerdings nur in alter Zeit (15, 8. 29; 21, 13) erwähnt, aber ich habe nicht den Mut, hier aus dem Schweigen von Prov. 1—9 ein argumentum e silentio zu ziehen.

Hingegen ſcheint mir in Prov. 1—9 eine einzigartig daſtehende Hochſchätzung der kultiſchen Pflichten vorzuliegen. Während nämlich in der älteſten Sammlung noch die Pflege von Recht und Gerechtigkeit über das Opfer geſtellt wird (21, 3) und dementſprechend das Gebet des Unbarmherzigen als unerhörlich bezeichnet wird (21, 13) und das Opfer des Frevlers als ein Greuel für Jahwe (15, 8) und das Gelübde des Unüberlegten als ein Fallſtrick für den Menſchen (20, 25), ſo wird Kap. 3, 9 ohne jede Einſchränkung zur Entrichtung der Erſtlinge des Einkommens aufgefordert und dieſer nackten Entrichtung der Erſtlinge ein Segen in Ausſicht geſtellt, der ſonſt (3, 16 und 8, 18) nur als Lohn der Weisheit ſelbſt erſcheint.

Was nun die sub β) und γ) genannten Pflichten betrifft, ſo bewegen ſich die Ausſagen von Prov. 1—9 auch hier im großen und ganzen in den Bahnen der älteren Sammlungen. Das gilt zunächſt in formaler Beziehung inſofern, als die Einleitung ins

1) Wie wenig übrigens die älteſte Anthologie eine Bekanntſchaft mit den geſetzlichen Begriffen und Anſchauungen vom Opfer verrät, geht zwar nicht aus der Bezeichnung des Sühnopfers mit זבח hervor (21, 27) — denn auch nach dem Geſetz fällt das Sühnopfer unter den Begriff des זבח —, ſondern aus der Bezeichnung des Frevlers als eines כֹּפֶר des Gerechten (21, 18). Das אשם = Schuldopfer (14, 9) iſt von den Kritikern mit Recht für verdächtig erklärt worden.

Digitized by Google

Spruchbuch der Mehrzahl dieſer Pflichten eine prohibitive Formulierung gibt und damit an dem negativen Charakter der proverbiellen reſp. altteſtamentlichen Ethik feſthält. Es gilt aber auch in materieller Hinſicht. Bei der Aufforderung zur Selbſtbeherrſchung (16, 32 und 25, 28) z. B. wird die Aufmerkſamkeit ganz wie in früheren Tagen auf einzelne Glieder des menſchlichen Leibes gelenkt, auf Augen (vgl. 4, 25 mit 10, 10), Lippen (vgl. 4, 24 mit 16, 30; 22, 18), Füße (vgl. 4, 27; 6, 18 mit 25, 8), Hände (vgl. 6, 17 mit 12, 24; 19, 24; 26, 15) und ſchließlich auf das Herz (vgl. 4, 23; 6, 18 mit 14, 30. 33; 15, 13 f.). Man könnte höchſtens ſagen, daß hier die primäre Bedeutung des Herzens ſchärfer als früher hervortritt (vgl. 4, 23). Auch wenn die Stellung zum Nächſten geregelt wird, werden aus älterer Zeit her bekannte Töne angeſchlagen, ob man nun warnt vor Hochmut (vgl. 6, 17; 8, 13 mit 16, 5; 21, 4; 25, 6 f.; 29, 23), Lüge (vgl. 6, 17 mit 12, 19. 22; 13, 5; 17, 7; 21, 6), Neid (vgl. 3, 31 mit 23, 6), falſchem Zeugnis (vgl. 6, 19 mit 19, 5. 9; 21, 28; 25, 18), Streit (vgl. 3, 30 mit 15, 18; 16, 28; 17, 14; 21, 9. 19; 25, 24; 29, 21 f.), Wortverdrehung (vgl. 2, 12; 8, 13 mit 10, 31) und Verbrüderung mit den Gottloſen (vgl. 1, 11 bis 19 mit 16, 29; 24, 1. 21)[1] oder ob man zur huldreichen Geſinnung (vgl. 3, 3 mit 20, 28), Treue (vgl. 3, 3 mit 11, 13; 20, 6), Wohltätigkeit (vgl. 3, 27 f. mit 14, 21. 31; 19, 17) und Gehorſam gegen die Eltern (vgl. 1, 8; 4, 1 mit 23, 22) auffordert.

Selbſt die Warnungen vor der Torheit, die in den Warnungen vor dem ehebrecheriſchen Weibe verborgen liegen, haben in älteren Sammlungen ihre Parallelen (24, 1. 21), wenn man nicht gerade

---

1) Frankenberg hat zuerſt erkannt, daß die charakteriſtiſchen Ausdrücke in Kap. 1, 11—19 nicht wörtlich, ſondern als Bilderrede zu verſtehen ſind. „Schon bei Jerem. (Ezech.) iſt der Ausdruck שפך דם נקי im uneigentlichen Sinne zu verſtehen von der Vergewaltigung der Schuldloſen im Gericht.“ Vgl. auch Pſalm 94, 21. Matth. 27, 4. Die zitierte Stelle handelt alſo nicht von dem Treiben gewiſſer Raubmörder, ſondern iſt eine in ſtereotypen Ausdrücken gehaltene Schilderung von den Machinationen der Gottloſen gegen die Frommen.

Digitized by Google

den Unterſchied zwiſchen praktiſcher und theoretiſcher Torheit in den Vordergrund drängt.

Und doch an einer Stelle erhebt ſich auch in dieſen Gedankenreihen die Einleitung zum Spruchbuch weit über die älteren Anthologien. In den letzteren pflegte man bekanntlich die Sittlichkeit (praktiſche Weisheit) noch vielfach mit der Weltklugheit zu identifizieren. So, wenn man den Weiſen durch ſein zurückhaltendes Schweigen (13, 16) und den Einſichtigen durch ſein vorſichtiges Mißtrauen (14, 15) charakteriſierte. Und ohne Frage liegt hier eine Schwäche der älteren Ethik. Aber wenn Bruch (S. 145) und Fey (S. 37) auf Grund von 8, 5 und 12 dieſelbe Schwäche auch in Prov. 1—9 hineingetragen haben, ſo widerſpricht das nicht nur der tatſächlichen Ignorierung des Weltklugen in dieſen Kapiteln, ſondern auch dem Sinne von 8, 5 und 12. Denn die Weisheit, die 8, 12 behauptet, ſie habe „Klugheit“ inne, iſt doch nicht die praktiſche, ſondern die theoretiſche Weisheit. Und warum ſollte die hebräiſche Sprache einem Menſchen, der das dreifache Erkenntnisgebiet der theoretiſchen Weisheit beherrſcht, das Prädikat der „Klugheit“ vorenthalten? Vollends die Aufforderung an die Einfältigen: „Gewinnet Einſicht in die Klugheit“ (8, 5) wird ohne Schwierigkeit als eine Aufforderung zum Studium der theoretiſchen Weisheit verſtanden werden dürfen. Mit anderen Worten: In Prov. 1—9 hat die Sphäre des Ethiſchen inſofern eine Beſchränkung erhalten, als das weite Gebiet des Weltklugen von ihr ausgeſchloſſen iſt [1]). Daß damit zunächſt eine Vertiefung der Auffaſſung vom Sittlichen als einem Gegenſtande des pflichtgemäßen Handelns gegeben iſt, liegt auf der Hand. Man beachte aber, daß damit zugleich die Frage entſteht, ob das Weltkluge mit dem Nomismus dem Gebiete des ethiſch Gleichgültigen oder mit dem Chriſtentum dem Gebiete des ethiſch Erlaubten (individuell Beſtimmbaren) zugewieſen werden muß.

II. Die Entſtehung der theoretiſchen Weisheit.

Schon ſeit Jahrzehnten iſt die theoretiſche Weisheit in irgendwelche Beziehungen zur nichtiſraelitiſchen Gedankenwelt geſetzt wor-

1) Das findet ſich zum Teil ſchon bei Hiob, vgl. Bruch S. 214.

Digitized by Google

den. O. Holtzmann z. B. hat in Stades „Geſchichte des Volkes Iſrael“, abgeſehen von der Allegorie (S. 296) und Unſterblichkeitslehre (S. 299), beſonders in der „Spekulation“ des 8. Kapitels der Proverbien einen *helleniſtiſchen* Einfluß gefunden. Er ſchreibt darüber: „Es iſt ja ohne Frage ein überaus hoher und ſchöner Gedanke, daß das Ideal ſittlich normierter Weisheit den Schöpfer bei ſeiner Schöpfung geleitet habe. Aber, wenn dieſe Weisheit als Erſtling unter Gottes Geſchöpfen und als Werkführerin Gottes beim Bau der Welt geprieſen wird, ſo entfaltet ſich doch hier der griechiſche Begriff des Kosmos als der wunderbar herrlichen Weltordnung viel zu deutlich vor unſeren Augen, als daß wir nicht den fremdländiſchen Einſchlag in dieſem Gewebe bemerken müßten; und wenn es heißt, daß dieſe bei der Schöpfung waltende Weisheit nun auch die Führerin des einzelnen Menſchen auf ſeinem Lebenswege ſein ſoll, ſo klingen auch darin ganz deutlich gewiſſe Theorien griechiſcher Philoſophie an. Man darf nur nicht den Verfaſſer zum Vertreter eines ausgeprägten Stoizismus oder, was noch falſcher wäre, Platonismus machen“ (S. 297). Fügen wir zu dieſem Paſſus noch hinzu, daß Cornill (Einleitung S. 225) unter Berufung auf Reuß auch „in der Hypoſtaſierung der Weisheit“ einen Einfluß der alexandriniſchen Philoſophie erkennt, ſo haben wir damit wohl alle Verbindungslinien zuſammengeſtellt, die jemals zwiſchen Prov. 1—9 und der helleniſchen, reſp. helleniſtiſchen Philoſophie gezogen worden ſind. — Ganz andere, nämlich *babyloniſche* Einflüſſe ſind in der neueſten Zeit unter Anlehnung an Gunkel [1]) von Zimmern (in *Schraders* „Keilinſchriften und das Alte Teſtament“ [3], S. 439) behauptet worden. Er ſchreibt darüber: „Weiter geht die Geſtalt der per-

1) Ausgehend von der Annahme, daß mythologiſche Figuren in der Religionsgeſchichte häufig durch Abſtraktionen erſetzt werden, hatte *Gunkel* (Geneſis, S. 95) allerdings nur behauptet, daß auch die „Weisheit“ an Stelle einer weiblichen Göttin, einer Tochter Gottes, getreten ſei, ohne dabei Siduri Sabitu zu nennen. Aber auch dieſe Formulierung iſt falſch. Sie vergißt, daß vielfach auch in *umgekehrter* Reihenfolge *erſt* Abſtraktionen geſchaffen werden und dann erſt die Arbeit des dichteriſchen Genius einſetzt, der ſolchen Abſtraktionen durch allerhand Perſonifizierungen nach in- und ausländiſchen Mythologemen Fleiſch und Blut gibt.

Digitized by Google

ſonifizierten Weisheit (Chokma) in Prov. 1—9 im letzten Grunde wohl jedenfalls auf eine Göttin, und zwar wahrſcheinlich ſpeziell auf Iſchtar-Siduri als Göttin der Weisheit zurück."

Die Frage, was an dieſen vielfach recht unbeſtimmten und wohl abſichtlich in der Schwebe gehaltenen Bemerkungen wahr iſt, wird ſich nur dann zuverläſſig beantworten laſſen, wenn wir die dichteriſche Form, in der die theoretiſche Weisheit uns vorgeführt wird, von der letzteren ſelbſt unterſcheiden.

1) Die Entſtehung der dichteriſchen Form der theoretiſchen Weisheit.

Daß die theoretiſche Weisheit trotz eines eventuell ausländiſchen Urſprunges ihrer dichteriſchen Form als ſelbſtändiges Produkt des hebräiſchen Geiſtes bezeichnet werden müßte, wenn nur ihr Inhalt der ſpeziell hebräiſchen Geiſteswelt angehören würde, iſt ſelbſtverſtändlich. Kein Menſch wird Schillers Lied an die Freude als eine Entlehnung aus der griechiſchen Mythologie bezeichnen, weil die in dieſem Liede perſonifizierte Freude als Tochter aus Elyſium dargeſtellt wird. Aber ebenſo ſelbſtverſtändlich iſt es auch, daß hebräiſche Dichtungen, deren Inhalt eventuell als ſpezifiſch hebräiſch erwieſen werden ſollte, zum mindeſten nach der formalen Seite auf allgemein orientaliſche reſp. ſpeziell babyloniſche Einflüſſe geprüft werden müßten. Iſt nicht der ganze alte Orient im letzten Grunde nur eine einzige, große, umfaſſende Kultureinheit mit einem gemeinſamen kulturellen, geiſtigen und insbeſondere auch literariſchen Leben? Und ſteht nicht Iſrael mitten darin in dieſem impoſanten Kulturzuſammenhang? Wäre es nicht möglich, daß ein hebräiſcher Dichter — er mag in ſeinem Inhalt noch ſo original oder hebräiſch ſein — wenigſtens in den Formen und Mitteln ſeiner dichteriſchen Darſtellung von ſeiner kulturellen Umgebung beeinflußt ſein könnte? — Nun muß ich zwar die Allegorie an ſich, d. h. den dichteriſchen Verſuch, der Phantaſie des Hörers reſp. Leſers ein anderes Objekt oder Geſchehen als das unmittelbar dargeſtellte vergegenwärtigen zu wollen, als gut hebräiſch (vgl. 2 Sam. 12, 1 ff.) bezeichnen. Und dasſelbe gilt in demſelben Umfange von dem beſonderen Falle der allegoriſchen Perſonifikation, die ein Abſtrak-

Digitized by Google

tum als handelnde und redende Perſon einführt (vgl. Pſalm 85, 11). Inwiefern hier alexandriniſche Einflüſſe zu ſpüren ſein ſollen (ſo Holtzmann S. 296), verſtehe ich nicht. Aber wenn man die Epitheta oder Handlungen anſieht, mit denen der Dichter die allegoriſche Geſtalt der Weisheit geſchmückt hat, ſo wird man allerdings hier an Attribute erinnert, die faktiſch irgendwann ſchon einmal von der babyloniſchen Weisheitsgöttin Iſchtar ausgeſagt worden ſind. Schon das vornehmſte Epitheton der Iſchtar „Siduri Sabîtu“, d. h. „Mädchen (Jungfrau) vom Berge Sâbu“ (Zimmern S. 574), ſcheint in der Einleitung zum Spruchbuch durchzuklingen, wenn die Weisheit im Gegenſatz zu dem ehebrecheriſchen Treiben des fremden Weibes als unberührte Jungfrau gedacht werden muß. Auch die Bezeichnung Iſchtars als der Tochter des Himmelsgottes Anu (Zimmern S. 352 und 424) könnte in 8, 24 verwertet ſein, wenn man annehmen dürfte, daß der, der die Weisheit geboren, mit Jahwe, ihrem Schöpfer (8, 22), als identiſch gedacht iſt. Noch deutlicher ſcheint die Vorſtellung von Iſchtar als der „Schöpferin von allem“ und ihre ideographiſche Bezeichnung als „Töpferin, Tonbildnerin“ (Zimmern S. 430. 429) in Prov. 1, 19 zum Ausdruck zu kommen [1]). Freilich, will man gerecht ſein, ſo muß man derartige Anklänge an Attribute aus dem babyloniſchen Pantheon nicht bloß für die allegoriſche Darſtellung der Weisheit, ſondern auch für die der Torheit, die wir oben mit dem fremden Weibe identifiziert haben, zugeben. Der Unterſchied beſteht hier nur darin, daß die bei der Torheit in Betracht kommenden Ornamente an Epitheta, Reden und Handlungen der Iſchtar, als Göttin der ſinnlichen Liebe oder Wolluſt anklingen. Was ſind das für Ornamente? Bei der Beantwortung dieſer Frage gilt es ſehr vorſichtig zu ſein, damit nicht etwa Ornamente angeführt werden, die ebenſogut Attribute der Wolluſtgöttin Iſchtar wie irgendeiner anderen Wolluſtdienerin ſein können Wenn z. B. die Torheit den „Vertrauten ihrer Jugend verlaſſen hat“ (2, 17) und

1) Die Stelle 8, 27—30 gehört, nach der S. 491, Anm. 2 gegebenen Auslegung, nicht hierher.

Digitized by Google

nun die Einfältigen und Unverſtändigen ins Verderben zieht, ſo kann das wohl an Iſchtar erinnern, die ihren Geliebten Schamaſch im Stich läßt und nun die anderen verführt von Tammuz, dem „Buhlen ihrer Jugend", bis hin zu Iſchullanu, dem Gärtner ihres Vaters (vgl. Gilgameſchepos, Jenſen in K. B. VI, 1, S. 171 f.). Aber ein Skeptiker darf fragen, ob das nicht ebenſogut auch von jeder Straßendirne geſagt werden könne. Oder, wenn die Torheit „in der Dämmerung am Abend des Tages, inmitten der Nacht und Finſternis" (7, 9) ausgeht, ihre Opfer zu fangen, ſo kann das wohl von dem Abendſterne (Iſchtar-Venus) geſagt ſein, aber es kann auch auf jede Hure Anwendung finden.

Gewiß, wenn die „Weisheit" mit Attributen der Weisheitsgöttin Iſchtar geſchmückt iſt, dann liegt die Wahrſcheinlichkeit nahe, daß in dieſen und ähnlichen Wendungen die Wolluſtgöttin Iſchtar Modell geſeſſen haben könnte. Aber über eine Wahrſcheinlichkeit kommen wir hier nicht hinaus.

Anders liegen die Dinge an zwei anderen Stellen. Ich meine Prov. 2, 16—19 und 5, 3—6. Peiſer hat in der „Oriental. Literaturzeitung" 1900, Kol. 450 f. dieſe beiden Stellen als letzte Reſte einer hebräiſchen Umdichtung der Iſchtarlegende ausgegeben, die durch einen ſpäteren Redaktor an ihrem gegenwärtigen Platze in die Einleitung zum Spruchbuch eingeſchoben ſein ſollen. Gegen dieſe Auffaſſung ſpricht der Zuſammenhang des Textes. Prov. 5, 3—6 iſt deshalb nicht an ſeinem gegenwärtigen Platze zu entbehren, weil die Mahnung in V. 8: „Halt von ihr fern deine Straße, komme der Türe ihres Hauſes nicht nahe" völlig unverſtändlich wird, wenn vorher nicht von der „Fremden", d. h. von 5, 3—6 die Rede war. Und Prov. 2, 16—19 ſtört jedenfalls nicht den Zuſammenhang. Überblicken wir nämlich den Aufbau von 2, 12—20, ſo zerfällt derſelbe in drei Teile. Der erſte und zweite Teil beginnen V. 12 und V. 16 mit לְהַצִּילְךָ, der dritte V. 20 mit לְמַעַן. Der erſte und zweite Teil ſtehen als Parallelglieder gleichwertig und gleich umfangreich nebeneinander, der dritte ordnet ſich ihnen kurz unter. Der erſte und zweite Teil explizieren die „rettende" Macht der Weisheit, der dritte gibt die Zweckbeſtimmung (לְמַעַן) des Ganzen an. Wie

Digitized by Google

wenig aber der zweite Teil (V. 16—19) eine bloße Wiederholung des erſten iſt, geht daraus hervor, daß in ihm die „rettende“ Macht der Weisheit vor den Verſuchungen der fremden Gottes- und Sittenerkenntnis dargelegt wird, während V. 12—15 die „rettende“ Macht vor den Verſuchungen ſittenloſer Menſchen zum Ausdruck kommt.

Sind alſo die Worte 2, 16—19 und 5, 3—5 auch nicht als eingeſchobene Reſte aus einer hebräiſchen Umdichtung der Iſchtarlegende zu faſſen, ſo will ich doch gerne zugeſtehen, daß in ihnen Anklänge an die Iſchtarlegende vorliegen. Wir leſen noch einmal 5, 5: „Ihre Füße gehen zum Tode hinab, zur Unterwelt ſtreben ihre Schritte hin“ und 2, 18: „Denn zum Tode hat ſie ihr Haus geſetzt und zu den Schatten führen ihre Bahnen“. Daß dieſe Worte, wenn ſie nicht eine unglaubliche Trivialität enthalten ſollen, nicht von irgendeiner Hure von Fleiſch und Blut geſagt ſein können, weil das Hinabſteigen in den Hades nach Anſicht unſeres Dichters auch der Weiſen Endgeſchick iſt, haben wir oben bewieſen. In bezug auf welche Wolluſtdienerin alſo mögen dieſe Worte geſagt ſein? Ich kenne nur eine Wolluſtdienerin, von der es ſich lohnt zu ſagen, daß „ihre Füße zur Unterwelt ſtrebten“, und „ihre Bahnen zu den Schatten führten“ — ich meine die Iſchtar. Die Sache liegt demnach hier alſo: Unſer Dichter will auf den ſpiritiſtiſchen Unfug der fremden Gottes- und Sittenerkenntnis hinweiſen. Wie Jeſ. 57, 9; 65, 4 und andere Stellen beweiſen, hat die hebräiſche Sprache mancherlei Worte und Wendungen zur Verfügung, um dieſen Unfug zum Ausdruck zu bringen. Unſer Dichter aber, weil er dem Hörer die Totenbeſchwörung als etwas durchaus Heidniſches, vielleicht auch mit dem Iſchtarkultus Verbundenes brandmarken will, wählt Worte und Wendungen für ſeinen Vortrag, wie ſie jeder Kenner des altorientaliſchen Sagenkreiſes bei der Erzählung der Iſchtarlegende verwertete.

Was entnehmen wir dem Ganzen? Ich denke, die Tatſache, daß gewiſſe Attribute (Epitheta, Reden und Handlungen) der perſonifizierten Weisheit ſowohl als auch der perſonifizierten Torheit mehr oder weniger deutlich an Attribute der babyloniſchen Weis-

Digitized by Google

heits- reſp. Wolluſtgöttin Iſchtar anklingen. Ob aber dieſe Attribute wirklich gerade dem babyloniſchen Pantheon entlehnt ſind, iſt, ſo gerne wir auch die Möglichkeit, ja ſogar die Wahrſcheinlichkeit zugeben, immer noch zweifelhaft. Denn die Gottheit Iſchtar = Athtar = Aſtarte = Atar findet ſich nicht nur bei Babyloniern, ſondern auch bei Aſſyrern, Himjaren, Moabitern, Philiſtern, Aramäern und in einer abgeleiteten Weiſe auch bei den Arabern (vgl. Baudiſſin PRE³, Bd. II, S. 153, Z. 1—5). Dieſelben Attribute, die von den Babyloniern der Iſchtar beigelegt wurden, können alſo — und zwar ohne jede Beeinfluſſung von Babel her — auch von anderen Völkern der bei ihnen entſprechenden Göttin beigelegt worden ſein. Und eine Beeinfluſſung der Gedankenwelt Iſraels iſt in der exiliſchen und nachexiliſchen Zeit nicht bloß von Babel aus verfolgt, ſondern auch, wie Esra-Nehemia verraten, von der allernächſten Nachbarſchaft (Esra 4, 4 עם הארץ und 6, 22 גויי־הארץ; Nehem. 4, 1: Araber, Ammoniter, Aſchdoditer).

Doch gleichviel, ob unſer Dichter zu den Ornamenten ſeiner beiden allegoriſchen Geſtalten die Attribute einer babyloniſchen oder nichtbabyloniſchen Iſchtar verwertet hat, es bleibt ein überraſchender Schachzug ſeiner Apologetik, daß er die vielgeſchmähte Gottes- und Sittenerkenntnis Iſraels mit den Attributen einer vorderaſiatiſchen Weisheitgöttin, dagegen die vielgerühmte fremde Gottes- und Sittenerkenntnis (ſiehe weiter unten) mit den Attributen einer vorderaſiatiſchen Wolluſtgöttin geſchmückt hat. Auf die vom Dichter bekämpften Vertreter der fremden Gottes- und Sittenerkenntnis, die ja, wie wir unten ſehen werden, in der vorderaſiatiſchen Götterwelt zu Hauſe waren, muß dieſer überraſchende apologetiſche Schachzug einen tief demütigenden und geradezu niederſchmetternden Eindruck gemacht haben.

2) Die Entſtehung der theoretiſchen Weisheit ſelbſt.

Daß die theoretiſche Weisheit als eine beſtimmte Tätigkeit des menſchlichen Geiſtes (Nachdenken über Gott, Sittlichkeit und Religion) aus einer nichtiſraelitiſchen Gedankenwelt entlehnt ſein ſollte, iſt von vornherein ganz unwahrſcheinlich. Alle Völker haben,

Digitized by Google

wenn ſie eine gewiſſe Stufe der Kulturentwicklung erreicht haben, neben den ſogenannten profanen Dingen des Lebens auch Gott, Sittlichkeit und Religion zu Objekten des menſchlichen Nachdenkens gemacht, warum ſollte das Iſrael nicht getan haben? Auch daß in Iſrael dieſe theoretiſche Weisheit in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Furcht Jahwes geſetzt wurde, iſt bei dem religiöſen Charakter des Volkes nur zu natürlich.

Dagegen, daß die theoretiſche Weisheit als Zuſammenfaſſung derjenigen Erkenntniſſe, die auf den drei genannten Erkenntnisgebieten gemacht worden ſind, ganz oder teilweiſe vom Ausland entlehnt ſein könnte, muß bei Iſraels Lage zwiſchen Ägypten und Meſopotamien, dem Mittelländiſchen Meer und Arabien als Möglichkeit zugegeben werden. Ob freilich dieſe Möglichkeit einer eingehenderen Betrachtung des religionsgeſchichtlichen Problems gegenüber aufrecht zu erhalten iſt, ſoll im folgenden an einer doppelten Gruppe von Erkenntniſſen der Einleitung zum Spruchbuch geprüft werden: 1) an denjenigen Erkenntniſſen, die zu irgendeiner Zeit einmal auf fremdländiſche Einflüſſe zurückgeführt worden ſind, 2) an denjenigen Erkenntniſſen, die ſich uns als der ſpezifiſche Inhalt der theoretiſchen Weisheit herausgeſtellt haben.

Was die erſte Gruppe anlangt, ſo läßt ſie ſich ſchnell erledigen. Die Unſterblichkeitslehre, die man auf Platos Phädon uſw., und die Hypoſtaſenlehre, die man auf die alexandriniſche Philoſophie zurückgeführt hat, exiſtieren in Wirklichkeit gar nicht in Prov. 1—9 (vgl. S. 493 und S. 491, Anm. 2). Eine Erklärung ihrer Entſtehung wird damit ganz von ſelbſt überflüſſig. Endlich die Idee vom Kosmos als einer wunderbar herrlichen Weltordnung findet ſich, wenn wir von ihrer eigentümlichen dichteriſchen Formulierung in Prov. 1—9 abſehen dürfen, ſo häufig im Alten Teſtament (vgl. Hiob 28, 23—28; Pſalm 65; Pſalm 104; Gen. 1), daß ich nicht verſtehe, warum gerade der Weisheitslehrer ſie aus nichtiſraelitiſchen Gedankenreihen entlehnt haben ſollte.

Bei der zweiten Gruppe handelt es ſich im weſentlichen um folgende Erkenntniſſe: 1) Die Furcht Jahwes iſt das Fundament der Sittlichkeit. 2) Gott darf nicht mit der Welt identifiziert werden, ſondern muß möglichſt tranſzendent vorgeſtellt werden.

Digitized by Google

3) Den Motiven zum ſittlichen Handeln iſt die Hoffnung auf Teilnahme am meſſianiſchen Reiche beizuzählen. 4) Unter den Pflichten gegen Gott kommt den kultiſchen Pflichten eine ſelbſtändige Bedeutung zu. 5) Das Gebiet des Weltklugen iſt aus der Sphäre des Sittlichen auszuſchließen. Daß dieſe Erkenntniſſe, auch wenn ſie außerhalb Iſraels vorhanden geweſen wären, Entlehnungen aus ſolch einer nichtiſraelitiſchen Gedankenwelt ſein könnten, iſt ſchon deshalb unwahrſcheinlich, weil der Dichter von Prov. 1—9 in ſeiner Beurteilung des Verhältniſſes Iſraels zum Heidentum nicht etwa, wie man bisher angenommen hat, einen univerſaliſtiſchen, ſondern einen partikulariſtiſchen Standpunkt vertritt. Wohl weiß er, daß die Könige der Erde durch die Weisheit regieren und ihre Gewaltigen durch die Weisheit anordnen, was recht iſt (8, 15). Aber da die Weisheit auf dem Erdkreiſe nur als ein ſpielendes [1]) Kind auftritt (8, 31), ſo kann auch alles, was die Menſchenkinder außerhalb des Offenbarungsvolkes ihr abſehen und ablauſchen, ſich zur vollen Weisheit Iſraels nur ſo verhalten, wie kindliches Spiel zu ernſter Gedankenarbeit, wie das unbewußte Stammeln des Kindes zur vollbewußten Rede des Mannes. In jedem Falle ſieht unſer Dichter eine tiefe Kluft zwiſchen der Weisheit Iſraels und der der Völker. Und weit entfernt, daß er geneigt iſt, dieſe Kluft durch Mitteilung der iſraelitiſchen Weisheit an fremde Völker auszufüllen [2]), ſpricht er zu ſeinem Schüler 5, 15 ff.: „Trinke Waſſer aus **deiner** Ziſterne, lebendiges Waſſer aus **deines** Brunnens Tiefe. Sollen deine Quellen nach **außen** überfließen, auf die **Straßen** Waſſerbäche? [3]) Sie ſollen dir

1) Da אמון 8, 30 nicht „Werkmeiſterin“, „Künſtlerin“ bedeutet, ſondern „Hätſchelkind“, „Pflegling“ (**Gunkel**, Schöpfung und Chaos, S. 94 und **Frankenberg**), ſo kann, wie **Frankenberg** richtig erkannt hat, משחקת 8, 31 nicht von dem müheloſen Schaffen der Weisheit, ſondern nur von ihrem kindlichen Spiel verſtanden werden.

2) In den Stellen 8, 1—5 und 9, 1—11 ergeht die Predigt reſp. Einladung der Weisheit nur an die Bürger des jüdiſchen Staatsweſens, das hier als Stadt gedacht iſt. Vgl. 8, 3; 9, 3; 1, 21.

3) Daß V. 16 nach dem Kontexte als eine zu verneinende Frage gefaßt werden muß, haben ſchon die LXX erkannt, wenn ſie den Frageſatz in eine negierte Ausſage verwandelten.

Digitized by Google

ganz allein gehören und nicht anderen neben dir.“ Ein Dichter, der ſolch eine tiefe Kluft zwiſchen iſraelitiſcher und heidniſcher Weisheit ſieht und mit ſolch einem ausgeprägten Nationalbewußtſein die Heidenwelt von der Teilnahme an den Vorrechten Iſraels zurückweiſt, der kann unmöglich ſeine vornehmſten Erkenntniſſe aus dem Ausland entlehnt haben. Er mag im Intereſſe einer möglichſt durchſchlagenden deductio ad absurdum ſeinen heidniſchen Gegnern gewiſſe Ornamente ſeiner allegoriſchen Darſtellungen, vielleicht auch unbewußt einige peripheriſche Erkenntniſſe entlehnt haben, aber daß er dies mit dem ſpezifiſchen Inhalte ſeiner Weisheit auch nur teilweiſe getan haben ſollte, iſt eine pſychologiſche Unmöglichkeit.

Es kommt hinzu, daß die genannten Erkenntniſſe ſich ſehr gut als direkte Weiterſpinnungen älterer iſraelitiſcher Gedankenreihen erklären laſſen. Führte z. B. die vorbereitende Tätigkeit Jeſaias und Ezechiels bei einem Sacharja zur Vorſtellung vom tranſzendenten Gott, dann konnte ſie doch auch bei unſeren Weiſen dazu führen. War erſt einmal der größte Teil der pentateuchiſchen Geſetzgebung als Willenskundgebung Jahwes promulgiert, dann konnte auch der allgemein heteronome Charakter der proverbiellen Ethik ein ſpeziell theonomes Gepräge annehmen und die Furcht Jahwes als demütige Unterwerfung unter den Willen Jahwes zum unentbehrlichen Fundament des ſittlichen Handelns geſetzt werden. Und war erſt einmal der Wortlaut des promulgierten Geſetzes dem Schriftgelehrten in Fleiſch und Blut übergegangen, dann konnte auch die im Geſetz verheißene Teilhaberſchaft am Landbeſitz des meſſianiſchen Reiches (vgl. Deut. 6, 18; 8, 1 uſw.) als ethiſches Motiv verwertet und die vom Geſetz ſtillſchweigend beiſeite geſchobene Weltklugheit aus der Sphäre des Sittlichen ausgeſchloſſen werden. Und endlich, nahmen im Geſetz die kultiſchen Pflichten den breiteſten Spielraum ein, dann konnte auch eine Überſchätzung dieſer Pflichten bei einem Lehrer der Weisheit eintreten. Zu allen dieſen Fortſchritten reſp. Rückſchritten in der Entwicklung der religiöſen Erkenntnis bedurfte es — ich rede hier abſichtlich nicht vom Gott der Offenbarung — eigentlich nur einer kräftigen Antitheſe. Und die war vorhanden. Sie

Digitized by Google

war vorhanden in dem rückſichtsloſen Auftreten der Torheit, die wir oben mit dem fremden Weibe identifiziert haben. Aus der Reaktion dieſer Antitheſe gegen die Theſe der älteren iſraelitiſchen Gedankenreihen entſtand die Syntheſe der Erkenntniſſe unſeres Weisheitslehrers. — Was iſt denn die Torheit? Sie iſt der Widerpart der theoretiſchen Weisheit. Und da die theoretiſche Weisheit von Prov. 1—9 eine ganz beſtimmte Gottes- und Sittenerkenntnis iſt, ſo muß auch die Torheit eine Art Gottes- und Sittenerkenntnis und nicht etwa nur ein praktiſches Verhalten (Sittenloſigkeit gegenüber der Sittlichkeit [1])) ſein.

Aber was läßt ſich Näheres über dieſe Gottes- und Sittenerkenntnis der Torheit in Erfahrung bringen? Wir haben oben geſehen, daß ſie nach Art moderner Spiritiſten einen Verkehr mit den Geiſtern Abgeſchiedener gepflegt hat. Aber daß derartiger Unfug, wenn er auch von Unwiſſenden als Hauptſache angeſehen worden ſein mag, mit dem Kern einer Gottes- und Sittenerkenntnis nichts zu tun hat, alſo lediglich als ihr Akzidens angeſehen werden muß, liegt auf der Hand. Um was alſo handelt es ſich bei dieſer Gottes- und Sittenerkenntnis? Nun, wenn die Darſtellung der Torheit als einer Hure auch nur irgendwelche Bedeutung haben ſoll, ſo muß ihre Gotteserkenntnis andere Götter (oder doch wenigſtens einen anderen Gott) als Jahwe zum Objekt ihres Erkennens gehabt haben. Sie muß dem Iſraeliten als grober oder feiner Götzendienſt, als grobe oder feine Übertretung des erſten Gebotes erſchienen ſein. Und wenn die

1) So faßten unter den Proteſtanten Melanchthon, Michaelis und andere die Sache. Aber in Prov. 1—9 wird das Wort „Tor“ nur einmal im Sinne der älteren Sammlungen gebraucht, nämlich 3, 35, wo „Toren“ diejenigen genannt werden, die den 3, 27 ff. aufgezählten Sittenregeln nicht folgen. Wo ſonſt das Wort Tor vorkommt (1, 22. 32; 8, 5), gehört es in den Rahmen unſerer Auffaſſung hinein. Beſonders beachte 1, 22. Hier ſind die Toren nicht etwa, wie Nowack will, „geiſtig Träge und Schwerfällige, welche aus Unverſtand und Beſchränktheit, aber nicht grundſätzlich Gegner der Weisheit ſind“, ſondern, wie ſchon die durch den Perſonenwechſel angedeutete Klimax (Einfältige, Spötter, Toren) fordert, die Schlimmſten unter den drei Gruppen von Weisheitsverächtern, nämlich diejenigen, welche aus klarer Erkenntnis heraus, alſo bewußt und prinzipiell der Weisheit widerſprechen.

Digitized by Google

Darſtellung der Torheit als eines fremden Weibes nicht ganz belanglos ſein ſoll, ſo muß ſie ſelbſt, oder doch wenigſtens ihr Objekt, nämlich die anderen Götter, aus der Fremde in Iſrael eingeführt worden ſein. Welche Götter und welche Fremde hier in Betracht kommen, darüber gibt die Einleitung zum Spruchbuch ſelbſt keinen Aufſchluß. Indes die bei unſerer chronologiſchen Fixierung der Einleitung zum Spruchbuch hierher gehörigen Stellen aus Ezechiel und Tritojeſaja [1]) geben etwa folgendes Bild:

Ezech. 8, 3. 5. Mit dem hier erwähnten סמל = Bildſäule (vgl. Baudiſſin, Studien zur ſem. Rel. I, S. 88) weiß man noch gar nichts Rechtes anzufangen. Für die von Orelli vorgeſchlagene Annahme einer Aſtarteſäule, hinter der ſich allerdings eine Iſchtar verbergen könnte, ſprechen noch die beſten Gründe. Gunkels Deutung auf das Chaostier (vgl. „Schöpfung und Chaos“ S. 141) iſt nur bei einer grauſamen Vergewaltigung des Textes (הקנאה = הקנה) möglich.

Ezech. 8, 10 kann zwar auf die Geſtalten des babyloniſchen Tierkreiſes hinweiſen (ſo Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 140f.), aber auch in den ſymboliſchen Tiergeſtalten ägyptiſcher Grabkammern eine Parallele haben (ſo Orelli). Die in der Nekropolis von Mariſſa in Idumäa noch erhaltenen Tierbilder verraten jedenfalls in Auswahl und Darſtellung ägyptiſchen Einfluß; vgl. Peters and Thiersch, Painted

1) Duhm ſieht in den Götzendienern Tritojeſaja geradezu den עם הארץ von Esra-Nehemia. Das ſteht jedenfalls feſt, daß unſere Einleitung zum Spruchbuch in Redewendungen und religiöſen Vorſtellungen außerordentlich ſtark an Ezechiel und Tritojeſaja erinnert, vgl. beſonders Prov. 7, 6ff. mit Ezech. 16, 15ff.; 23; Jeſ. 57, 8f. Prov. 1, 11. 16; 6, 17 mit Ezech. 7, 23; Jeſ. 59, 7. Prov. 1, 17 mit Ezech. 13, 21. Prov. 2, 22 mit Ezech. 13, 9. Prov. 2, 17 mit Ezech. 16, 43. 59f. Prov. 2, 21 mit Jeſ. 57, 13 und 58, 14. Prov. 5, 10 mit Ezech. 7, 21. Prov. 7, 26 mit Ezech. 6, 7. 13; 11, 6. Prov. 9, 1. 14 und 8, 2f. mit Ezech. 16, 24f.

Digitized by Google

Tombs in the Necropolis of Marissa, ed. by St. A. Cook, London 1905.

Ezech. 8, 14. Der hier gerügte Tammuzdienſt iſt dem Namen nach ſicher aus Babylonien eingewandert, kann indes der Sache nach auch auf den Adonisdienſt der Phönizier hinweiſen (vgl. Baudiſſin, Studien zur ſem. Rel. I, S. 300 und 302).

Ezech. 8, 16 f. (6, 4) muß ſicher aus chronologiſchen Gründen der perſiſche Lichtkultus (ſo Orelli) ausgeſchloſſen werden, aber man kann immer noch zwiſchen babyloniſchem Schamaſchkultus (ſo Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 141 f.) und phöniziſchem Baalskultus (ſo wahrſcheinlich Baudiſſin, Studien zur ſem. Rel. II, 218) ſchwanken.

Jeſ. 65, 11. Gad und Meni, gleichviel ob ſie als Götter oder als Dämonen gefaßt wurden, ſind zwar trotz Delitzſch noch von Dillmann mit Marduk und Jſchtar identifiziert worden, aber in neueſter Zeit hat ſie Baudiſſin (Herzog, RE.[3] Bd. 6, S. 328 ff.) mit faſt erdrückendem Material als aramäiſch bzw. arabiſch nachgewieſen. Babyloniſche Abgötterei iſt ſomit an dieſer Stelle ſicher ausgeſchloſſen.

Die Götter, die in dieſer Überſicht genannt werden, ſind: Aſtarte (Jſchtar), Tammuz (Adonis), Schamaſch reſp. Baal, Gad und Meni. Die Länder, die hierbei in Betracht kommen, ſind: Babylonien (dreimal), Phönizien (dreimal), Aram, Arabien, vielleicht auch noch Ägypten (je einmal). Wenn eine Gottes- und Sittenerkenntnis, die ſich um ſolche Götter drehte, als fremdes, d. h. von auswärts kommendes Weib dargeſtellt wird, ſo verſtehen wir das. Aber wir hüten uns, ein beſonderes Land der Umgebung Jſraels als Heimat dieſer Gottes- und Sittenerkenntnis anzuſehen. Der ganze altorientaliſche Kulturkreis, der ſich vom

Digitized by Google

Euphrat bis zum Nil, von Arabien bis zum Mittelmeer wie eine große kulturelle Einheit ausbreitete, kommt hier in Betracht. Babylonien verdient nur inſofern eine beſondere Berückſichtigung, als es der Ausgangspunkt und vielleicht auch die Dominante dieſes Kulturkreiſes geweſen iſt.

In denſelben altorientaliſchen Kulturkreis werden wir noch von einer anderen Seite her verwieſen. Betrachten wir nämlich die Gottes- und Sittenerkenntnis der Torheit in ihrem gegenſätzlichen Verhältnis zur theoretiſchen Weisheit, ſo ergeben ſich folgende Poſtulate:

1) Die Gottes- und Sittenerkenntnis der Torheit muß, genau ſo wie die theoretiſche Weisheit, das Reſultat einer Art philoſophiſcher Spekulation geweſen ſein. Ein religiöſes Bekenntnis oder ein naives Fürwahrhalten oder eine bloß empiriſche Erkenntnis hätte nicht als Antitheſe zur theoretiſchen Weisheit hingeſtellt werden können. Zweierlei deutet unſere Einleitung zum Spruchbuch über dieſe Art der Spekulation an: a) Sie muß einen eſoteriſchen Charakter getragen haben. Während nämlich die Weisheit „ſich auf dem Gipfel von Höhen am Wege, am Zuſammenſtoße der Steige aufgeſtellt hat“, „zur Seite der Tore ſowohl am Ausgange der Stadt wie am Eingang der Tore ſich laut vernehmen läßt“ (8, 2 f.; auch 9, 3 b), preiſt die Torheit „die Süßigkeit des geſtohlenen Waſſers und die Lieblichkeit des heimlichen Brotes“ (9, 17). Und während die Weisheit ihre Mägde, d. h. ihre offiziellen Vertreter, ausſendet (9, 3), bleibt die Torheit in vornehmer Reſerviertheit an den Pforten ihres Hauſes, auf einem Throne ſitzen (9, 14) und geht nur „in der Dämmerung am Abend des Tages inmitten der Nacht und Finſternis“ (7, 9) auf ihre Beute aus. b) Sie muß entſprechend der ſtarken Betonung der glatten Form ihrer Reden (vgl. 2, 16; 6, 24; 7, 21) ihre Gottes- und Sittenerkenntnis in glänzender Form vorgetragen haben. Daß ſie ſich dabei abſichtlich, nämlich zum Zwecke der Täuſchung und Gewinnung Unbefangener, in eine gewiſſe Unbeſtimmtheit und Doppelſinnigkeit der Terminologie hüllte, ſcheint aus dem Gegenſatze zu 8, 9 hervorzugehen. c) Die Verſammlungen ihrer Eingeweihten müſſen im

Digitized by Google

Gegenſatz zu Jeſ. 65, 3 und 66, 17, wo von Gärten die Rede iſt, in einem Hauſe, d. h. doch wohl in einem geſchloſſenen Raume (vgl. 2, 18; 7, 8; 9, 14), ſtattgefunden haben. Ob dieſer geſchloſſene Raum nach Analogie der dunkeln Bilderkammer in Ezech. 8, 12 oder nach Analogie der Gräber von Mariſſa vorzuſtellen iſt, ob ferner in den Verſammlungen der Eingeweihten unter Führung eines Myſtagogen oder Hierophanten Weihen und Reinigungen vorgenommen wurden (vgl. Jeſ. 66, 17 und Ezech. 8, 11 und Baudiſſin, Studien zur ſem. Rel. I, S. 315), darüber gibt uns Prov. 1—9 keine Auskunft.

2) Für die Gottes- und Sittenerkenntnis der Torheit können die vielen Götter, die Objekt ihrer Spekulation waren, nicht im Sinne eines grobſinnlichen Polytheismus ſelbſtändige, für ſich beſtehende Realitäten geweſen ſein. Dieſe vielen Götter müſſen ſich ihr vielmehr in einer Art Monotheismus zuſammengefunden haben. Das geht ſchon daraus hervor, daß wir es hier mit einer Art philoſophiſcher Spekulation zu tun haben. Denn vor einer philoſophiſchen Spekulation kann ſich ein grobſinnlicher Polytheismus auf die Dauer nicht halten. Es folgt vor allem aber auch daraus, daß ein grobſinnlicher Polytheismus einerſeits viel zu minderwertig geweſen wäre, um für Weisheitsſchüler noch anziehend ſein zu können, anderſeits auch von dem Dichter von Prov. 1—9 mit ganz anderen Mitteln, vielleicht mit Hohn und Spott, bekämpft worden wäre.

3) Der e i n e abſtrakte Gott, in dem ſich für die Gottes- und Sittenerkenntnis der Torheit die vielen Götter zuſammenfinden, muß als innerweltliche Größe gefaßt worden ſein, da die theoretiſche Weisheit im Gegenſatz zur Torheit auf eine möglichſt tranſzendente Faſſung Gottes drang. Dieſer e i n e abſtrakte Gott muß aber zugleich auch als ſittlich indifferente Größe beurteilt worden ſein. Denn da die theoretiſche Weisheit den unauflöslichen Zuſammenhang von Sittlichkeit und Furcht Jahwes betonte, ſo müſſen Sittlichkeit und Gottheit nach den Anſichten der Torheit entweder ganz auseinandergefallen oder doch nur äußerlich miteinander verknüpft geweſen ſein.

Es wird kaum einen Leſer geben, der durch dieſe Poſtulate

Digitized by Google

nicht unwillkürlich an eine Gottes- und Sittenerkenntnis erinnert wird, wie ſie etwa Baentſch in ſeiner Monographie über den altorientaliſchen und iſraelitiſchen Monotheismus (Tübingen 1906) als Eigentum des altorientaliſchen Kulturkreiſes gezeichnet hat. Doch brechen wir hier ab.

In den letzten Jahren ſind große Beſtandteile des Alten Teſtamentes als Entlehnungen aus Babylonien erklärt worden. Nicht nur die wichtigſten Kulturelemente Iſraels, ſondern auch, wie es Öttli einmal zuſammengefaßt hat, ſeine Vorſtellungen über die Entſtehung der Welt, der Sündenfall, die Sintflut, das Menſchenſchickſal vor und nach dem Tode, über Engel, Dämonen, Teufel, ferner der Sabbat, ein großer Teil des altteſtamentlichen Opfer- und Prieſterweſens, ja ſchließlich der Name Jahwes ſelbſt, verbunden mit einem mehr oder weniger deutlich ausgebildeten Monotheismus, — das alles iſt in maßloſer Übertreibung als babyloniſches Erbgut hingeſtellt worden. Auch der Weisheit von Prov. 1—9 hat man eine ähnliche Stellung im religionsgeſchichtlichen Zuſammenhange zugewieſen. Wie ſehr oder wie wenig ſich gerade der Weisheit gegenüber dieſes Verfahren wiſſenſchaftlich begründen läßt, wird hoffentlich die vorliegende Unterſuchung gezeigt haben. Ich faſſe ihr Reſultat noch einmal zuſammen: Es iſt möglich, ja ſogar wahrſcheinlich, daß die Ornamente, mit denen der Dichter ſeine allegoriſchen Geſtalten, alſo auch die der theoretiſchen Weisheit, geſchmückt hat, dem Pantheon des altorientaliſchen Kulturkreiſes, vielleicht ſogar dem babyloniſchen Pantheon entlehnt ſind. Die theoretiſche Weisheit ſelbſt hingegen iſt ein genuin hebräiſches Produkt, d. h. eine Weiter- reſp. Rückbildung älterer iſraelitiſcher Gedankenreihen. Sie iſt ſo wenig vom Auslande entlehnt worden, daß ſie ſich ſelbſt und vielleicht auch ihre vornehmſten Erkenntniſſe, wie die von der Tranſzendenz Gottes und die von der Furcht Jahwes als dem Fundamente der Sittlichkeit, vielmehr in heißem Kampfe gegen eine ausländiſche, nämlich die altorientaliſche (vielleicht babyloniſche) Gottes- und Sittenerkenntnis durchgeſetzt hat.

Digitized by Google

2.

Wilhelm Farel,

der Reformator der franzöſiſchen Schweiz.

Ein Lebensbild

von

R. Mulot, Pfarrer in Wallhauſen.

(Schluß.)

III.

Farels Kampf und Sieg in Genf, er gewinnt Calvin für den Kirchendienſt. Ausweiſung der beiden Reformatoren.

1532 bis 1538.

In Genf war man feſt entſchloſſen, jedem Verſuch einer Reformation ſich ernſtlich zu widerſetzen. Papſt Klemens VII. hatte im Jahre 1529 an Kaiſer Karl V. geſchrieben: „Ich mache Ew. Majeſtät auf die abſcheulichen Ränke aufmerkſam, die dieſe angeblichen Evangeliſten gegen den Glauben der Leute von Genf und Umgebung geſchmiedet haben. Es handelt ſich um das Treiben einiger verruchter Prediger, denen wir um jeden Preis das Maul ſtopfen müſſen [1]).“ Daraufhin ließ der Kaiſer den Genfer Behörden folgendes Schreiben zugehen: „Es iſt zu unſerer Kenntnis gekommen, daß einige Prediger in Euerer Stadt und Umgebung öffentliche und geheime Verſammlungen abhalten, um die Irrlehren Luthers zu verbreiten. Der oberſte Biſchof und der Kaiſer des Reiches fühlen ſich durch Euer Betragen ſchwer beleidigt, und wir befehlen Euch hiermit, die betreffenden Prediger feſtzunehmen und aufs ſtrengſte zu beſtrafen. Auf dieſe Weiſe werdet Ihr die Häreſie aus Euerem Lande vertreiben und ein Werk vollbringen, das Gott und dem Kaiſer gleich wohlgefällig iſt [2]).“ Dieſe Verordnung konnte Farel nicht unbekannt ſein, trotzdem wagte er es, mit ſeinem Gefährten Saunier die Stadt aufzuſuchen. Er vertraute

---

1) Goguel S. 141 f. 2) Ebd.

Digitized by Google

dabei wohl auf ein Empfehlungsſchreiben des Berner Rates an die Führer der Hugenotten, die ſich in Genf niedergelaſſen hatten und auf einen Brief, den er zuvor ſelbſt an ſeine evangeliſchen Landsleute gerichtet hatte. Die Anweſenheit der beiden wurde ſofort bekannt, und gleich am erſten Tage wurden ſie vor die Behörden zitiert. Farel hatte einen ſchweren Stand, da er wegen Aufruhrs angeklagt war. Mit ruhigen, ſachgemäßen Worten verteidigte er ſich: „Ich ſtifte keinen Aufruhr, ſondern verkündige die Wahrheit; ich bin bereit, dies durch das Wort Gottes zu beweiſen und mit meinem letzten Blutstropfen zu verfechten.“ Er ſchloß ſeine Rede mit den Worten: „Verehrte Herren, ſeid Ihr nicht Verbündete und Mitbürger der Berner? Nun, dieſen liegt die Verkündigung des Evangeliums ſehr am Herzen, und ſie haben mir Briefe mitgegeben, worin ſie für meine Unſchuld und meine Lehre Zeugnis ablegen und Euch bitten, meine Predigt in Ruhe anzuhören. Wenn Ihr mich zum voraus verdammt, ſo wäre dies ein Schimpf, den Ihr Gott und ſeinem Evangelium antun würdet, und, wie Ihr ſehet, auch den Herren zu Bern [1]).“ Der Rat nahm nun zwar eine freundlichere Haltung gegen die Angeklagten an, allein in den Verhandlungen vor dem biſchöflichen Vikar wurden ſie auf die gemeinſte Weiſe beleidigt, ja Farel wäre von einem fanatiſchen Prieſter erdolcht worden, wenn nicht die Syndici, die ſich für ſeine Sicherheit verbürgt hatten, dazwiſchengetreten wären. Auch das Volk war gegen die beiden ſo aufgebracht, daß Männer und Frauen ſich in dem Ruf einigten: „In die Rhone mit ihnen!“ So blieb ihnen nichts anderes übrig, als dem Ausweiſungsbefehl ſo ſchnell wie möglich Folge zu leiſten.

Es war jedoch, als ob den Reformator eine unwiderſtehliche Macht nach Genf zöge, als ob er ahnte, daß in dieſer Stadt noch Großes geſchehen müſſe. Sein zweiter Verſuch, bei den Einwohnern Gehör zu finden, ſchlug abermals fehl, aber bald darauf ſorgten die Gegner ſelbſt dafür, daß er Boden gewann. Ein Doktor der Sorbonne, namens Furbity, von dem Klerus eigens nach Genf gerufen, hatte in ſolch unverſchämter Weiſe alles,

1) Ruchat IV, 303; vgl. Junod S. 131.

was evangeliſch hieß, in den Schmutz gezogen und dabei die Berner Regierung derartig geſchmäht, daß dieſe gezwungen war, ſich zu wehren. Am 17. Dezember erhielt Farel von ihr den Auftrag, mit Froment und Viret nach Genf zu reiſen, um die evangeliſche Sache zu verfechten, zugleich überbrachten Geſandte einen Brief, in dem die ſofortige Gefangennahme des Doktors verlangt wurde. Die Verlegenheit der Genfer wurde groß, als einige Tage darauf auch von Freiburg ein Schreiben eintraf, das ihnen gebot, Farel die Predigt zu unterſagen, widrigenfalls die Allianz mit ihnen aufgehoben würde. Zu allem hin ließ am 1. Januar 1534 der Generalvikar des Biſchofs in allen Kirchen Genfs einen Erlaß veröffentlichen, wonach bei Strafe der Exkommunikation die deutſchen und franzöſiſchen Bibeln unverzüglich verbrannt werden ſollten. Was tun? Mit dem mächtigen Bern wollte man es nicht verderben, auch war in Genf die Zahl der Evangeliſchen ſchon auf etwa 400 geſtiegen. In dieſer Not wurde es freudig begrüßt, als Furbity ſich bereit erklärte, ſeine Ausſagen aus der Bibel zu beweiſen. Die Disputation wurde am 29. Januar von Farel mit den Worten eröffnet: „Ich danke Gott, daß er Euch den Gedanken ins Herz gegeben hat, Euere Worte durch Zeugniſſe aus der Heiligen Schrift begründen zu wollen. Da wir alle nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen ſind, und unſer Herr Jeſus für uns alle geſtorben iſt, wollen wir als Chriſten dieſe Angelegenheit ſo behandeln, daß ſie zur Ehre Gottes und Jeſu Chriſti ausſchlägt, und in aller Liebe und Milde miteinander disputieren. Suchen wir nur Gottes Ehre und die unſeres Nächſten, reden wir, wie das Herz es uns eingibt, ohne die Schrift zu verdrehen oder unſere Ehre in der Beſiegung des Gegners ſuchen zu wollen. Die Wahrheit gehe uns über alles, denn einen ſchöneren Sieg gibt es nicht, ja ich würde mein Leben opfern, wenn ich dadurch die Menſchen bewegen könnte, ſie anzunehmen [1])." Furbity wurde im Laufe der Verhandlung ſo ſehr in die Enge getrieben, daß er verſprach, ſeine Irrlehren öffentlich zu widerrufen. Als er jedoch ſtatt deſſen auf der Kanzel ſich in neuen Schmähungen

1) Junod S. 147f.

Digitized by Google

gegen die Ketzer erging, wurde er auf Befehl der Berner ins Gefängnis geworfen, das ſich erſt nach zwei Jahren auf Farels Fürſprache ihm wieder öffnete. Die Stellung des letzteren war geſicherter geworden, und mit Spannung verfolgten die Glaubensgenoſſen den Ausgang des heißen Kampfes. Der Profeſſor Grynäus ſchrieb jenem die enthuſiaſtiſchen Worte: „Sei gegrüßt in dem Herrn! Alle Sterblichen verkünden deinen Fleiß im Dienſt des Evangeliums; wohlan, tapferer Streiter Chriſti, führe zu Ende, was du begonnen, und ſchau nicht hinter dich. Welch herrlicher Lohn wird deiner warten, du treuer Diener des Herrn [1])!“ Es hätte jedoch nicht viel gefehlt, ſo wäre das ganze Werk mit einem Schlag vernichtet worden. Die Gegner hatten den teufliſchen Plan gefaßt, die Reformatoren, die damals in Genf eine gemeinſame Wohnung bezogen hatten, durch Gift aus dem Weg zu räumen, und zu dem Zweck eine evangeliſche Frau beſtochen, ſich als Köchin bei dieſen anſtellen zu laſſen. Ein Sublimatpulver, ins Eſſen gemengt, ſollte den Zweck erfüllen, allein die Vorſehung vereitelte das Verbrechen. Froment wurde durch die Ankunft ſeiner Familie in demſelben Augenblick weggerufen, als das Eſſen auf den Tiſch kam; Farel ließ, abgeſchreckt durch das unappetitliche Ausſehen der Suppe, das Eſſen aus dem Wirtshaus holen, und nur Viret genoß von der Speiſe und erkrankte ſo ſchwer, daß er kaum mehr gerettet werden konnte. Die Frau, die ein volles Geſtändnis ablegte, wurde hingerichtet, den Hauptſchuldigen war es gelungen zu fliehen. Das Anſehen des Klerus ward hierdurch ſtark erſchüttert, und ungehindert konnte nun Farel ſein Ziel verfolgen. Am 10. Auguſt 1535 tagte die Verſammlung der Zweihundert, in der er nochmals in begeiſterten Worten ſeinen Glauben darlegte und auf eine endgültige Entſcheidung drang. 17 Tage ſpäter erſchien das Genfer Reformationsedikt, trotz des Bannfluchs, den der Erzbiſchof auf die Stadt geſchleudert, trotzdem daß die Freiburger die Allianz mit Genf gekündigt hatten.

Ein Jahr lang etwa hatte Farel die ganze Laſt des Amtes in der neuen Gemeinde allein getragen, als er unerwartet einen Ge-

1) La Corresp. des Réf. III, 163, Anm. 1.

Digitized by Google

hilfen fand, der mehr als jeder andere dazu geeignet war, ihn bei dem ſchweren Werk zu unterſtützen. Es war im Auguſt 1536, als Calvin auf ſeiner Reiſe von Italien her in Genf eintraf, in der Abſicht, ſich nur wenige Tage dort aufzuhalten. Kaum hatte Farel die Anweſenheit dieſes Mannes vernommen, als er auch ſchon zu ihm eilte und ihn flehentlich bat, zu ſeiner Hilfe in der Stadt zu bleiben. Die Worte, mit denen er Calvin beſchwor, ſind bekannt geworden: „Ihr habt keinen anderen Vorwand, mir meine Bitten abzuſchlagen, als Eure Studien, aber ich erkläre Euch im Namen Gottes, daß er Euch und Eure Studien verfluchen wird, falls Ihr Euch weigern werdet, mit mir an dem Werk Jeſu Chriſti in dieſer Stadt zu arbeiten [1])." Calvin blieb. „Die ſchreckliche Beſchwörung Wilhelm Farels hielt mich in Genf zurück, es war mir damals, als ob Gott aus den Höhen des Himmels herab ſeinen Arm nach mir ausſtreckte, um mich zu halten [2])." Mit großer Freude wurde der erſt Siebenundzwanzigjährige von den Glaubensgenoſſen begrüßt, und bald wurde er das geiſtige Haupt der Gemeinde. „Der junge Profeſſor", ſchreibt Puaux in ſeinem „Leben Calvins", „hatte zwar nicht das Feuer noch die rege Phantaſie eines Farel und war in dieſer Beziehung ſeinem Kollegen unterlegen, aber er überragte ihn an Tiefe der Gedanken und der Art, ſie auszudrücken. Wenn man ihn hörte, vergaß man ſeine Jugend und fühlte, daß man einen Meiſter vor ſich hatte. Seine Zuhörer wurden nicht fortgeriſſen in einer augenblicklichen Begeiſterung, ſondern überzeugt durch ſeine Lehre, die ſich den Herzen einprägen mußte, da ſie mit außerordentlicher Klarheit vorgetragen wurde. Farel war glücklich über die Erfolge ſeines jungen Freundes. Gern trat er hinter ihm zurück, denn dadurch, daß er dem Calvin den Ehrenplatz einräumte, gewann er ſelbſt bloß an Größe, denn er zeigte, daß ſeine Arbeit kein anderes Ziel kannte als die Ehre Gottes [3])." Wie groß und herzlich die Freundſchaft war, die beide zeitlebens miteinander verband, und wie fern Farel auch der leiſeſte Zug von

1) Ruchat V, 621.
2) Junod S. 166. 3) Ebd.

Digitized by Google

Eiferſucht auf den Größeren lag, beweiſen die zahlreichen Briefe, die von ihnen noch vorhanden ſind.

Im Oktober begaben ſich beide nach Lauſanne zu einer Disputation, die vom Berner Rat dort veranſtaltet worden war. Sie wurde in der Kathedrale mit einer Anſprache Farels eröffnet. Dieſer hatte auch die Theſen aufgeſtellt, in denen er für die Rechtfertigung aus dem Glauben eintrat, die Merkmale der wahren Kirche Chriſti feſtſtellte, gegen Beichte und Abſolution, Zeremonienweſen und Eheverbot ins Feld zog. Die Verſammlung war reich beſucht, gegen 150 Prieſter hatten ſich eingefunden; die Hauptredner auf reformierter Seite waren Farel und Viret, während bei den Gegnern ein franzöſiſcher Arzt namens Blancheron die Verteidigung übernahm. Da er jedoch bei den Prieſtern keine Unterſtützung fand, zog er ſich bald von den Verhandlungen zurück, ſo daß der Widerſpruch auf katholiſcher Seite ganz verſtummte. Die Disputation endete damit, daß die Reformation in Lauſanne eingeführt wurde; das Predigtamt wurde Viret und Dr. Karoli übertragen, welch letzterer kurz zuvor von Farel für die Reformation gewonnen worden war.

Nach Genf zurückgekehrt, machten ſich die Freunde an die Ausarbeitung eines Glaubensbekenntniſſes und einer Kirchenordnung. Aus der Hand Calvins erſchien ein Katechismus, der in Fragen und Antworten die Summe des evangeliſchen Glaubens erläuterte, aus der Farels das bekannte „Glaubensbekenntnis, deſſen Annahme alle Bürger und Einwohner Genfs, ſowie die Untertanen des Landes beſchwören ſollten“ [1]. In 21 Artikeln wird hier die Autorität der Heiligen Schrift behandelt, ferner das Weſen Gottes, die Bedeutung Chriſti, der Begriff der Gnade, der Rechtfertigung und des Glaubens, der Wert der Sakramente, das Inſtitut der Kirche, des Predigtamts und der Obrigkeit. Das Bekenntnis wurde vom kleinen Rat genehmigt, allein die Bürgerſchaft ſträubte ſich, es zu beſchwören, erbittert durch einen Artikel, der die Exkommunikation verlangte. Die Oppoſition ſtieg aufs höchſte, als der große Rat am 11. November beſchloß, alle aus der Stadt

1) Farel, Du vray usage, S. 195—205.

Digitized by Google

zu verbannen, die den verlangten Eid nicht leiſten würden. Dazu kam, daß Dr. Karoli in ſeinem maßloſen Ehrgeiz es verſuchte, den Reformatoren den Boden zu untergraben. Er glaubte ſie am empfindlichſten durch die Anklage zu treffen, daß ſie in der Dreieinigkeitslehre dem Arianismus huldigten. Farel hatte allerdings in ſeinen Schriften das Wort „Trinität“, wie es ſcheint, abſichtlich gemieden, aber er konnte nachweiſen, daß er die Gottheit Chriſti ſtets gelehrt hatte. Im Mai 1537 ſollte auf einer Synode zu Lauſanne die Anklage unterſucht werden. Das Verlangen, die drei alten Symbole zu unterzeichnen, wieſen die Reformatoren mit der Erklärung zurück, daß man keinen Menſchen der Häreſie beſchuldigen dürfe, der ſich die Formeln anderer nicht aufzwingen laſſe. Nach längerer Debatte ſtimmte die Verſammlung dem zu, erklärte ſich mit dem von Calvin aufgeſtellten Glaubensbekenntnis einverſtanden und entſetzte Karoli wegen Verleumdung der Kollegen ſeines Amtes. Vergeblich ſuchte dieſer auf einer Synode zu Bern ſich rein zu waſchen, das Urteil wurde beſtätigt, er ſelbſt in die Verbannung geſchickt. Die Reformatoren mußten jedoch ihren Sieg teuer bezahlen, denn das Mißtrauen, das ihr Gegner geſät, fand unter der Bevölkerung Genfs immer mehr Nahrung. Ihre Stellung wurde noch mehr erſchüttert, als bei einer Neuwahl in den Rat die Hälfte der Mitglieder ſich gegen die neue Kirchenordnung ausſprach, in ihrer Oppoſition dadurch beſtärkt, daß auch das maßgebende Bern lange nicht ſo radikal vorgegangen war. Man hatte dort eine Anzahl Feſte beibehalten, wie Weihnachten, Neujahr, Himmelfahrt, Mariä Verkündigung, ferner hatte man den Taufſtein ſtehen laſſen und für das Abendmahl ungeſäuertes Brot gewählt. Eine Synode, die im März 1538 in Lauſanne abgehalten wurde, entſchied, daß die Genfer Kirche dem Ritus der Berner zu folgen habe. Die Reformatoren appellierten an eine neue Synode, die in Zürich tagen ſollte, allein eine Anzahl Libertiner, die ſich in Genf aufhielten, brachten es ſo weit, daß die Lauſanner Beſchlüſſe ſchon vorher beſtätigt wurden. Heftige, ja häßliche Szenen folgten. Am Abend vor Pfingſten erſchien der Amtsdiener bei den beiden Reformatoren und fragte ſie: „Seid Ihr bereit, morgen das Abendmahl nach Berner Ritus zu halten?“

Digitized by Google

„Nein." „Dann verbiete ich Euch hiermit im Namen des Rats, morgen zu predigen." Nichtsdeſtoweniger beſtiegen die beiden die Kanzel. „Ich werde das Abendmahl nicht austeilen", rief Farel der Gemeinde zu, „doch wiſſet, daß ich nicht etwa ſo handle aus Widerſtand gegen den Berner Ritus, ſondern weil ihr zu unwürdig ſeid, weil ihr jegliche Gemeinſchaft mit Jeſu Chriſto unmöglich macht. Man muß Glauben haben, um zu kommunizieren, aber ihr entheiligt das Evangelium; man muß Liebe haben, aber ihr ſeid hierher gekommen mit Stangen und Schwertern; man muß Buße tun, aber ihr habt dieſe Nacht in einer Maskerade die heiligſten Dinge verſpottet[1])!" Wütend ſtürzte ſich die Menge auf Farel, der nur durch das raſche Eingreifen ſeiner Freunde gerettet werden konnte. Ähnliche Auftritte gab es in der Peterskirche, in der Calvin predigte. Am ſelben Tage noch erließ der Rat an die beiden einen Ausweiſungsbefehl.

Zu ſpät erkannten die Reformatoren, daß ihr ſchroffes Vorgehen nicht zum wenigſten an dieſem traurigen Ausgang mit ſchuld war, und offen geſtanden ſie ſpäter auf einer Synode zu Zürich, wo ihre Sache zur Sprache kam, daß ſie es an der nötigen Klugheit und Milde hätten fehlen laſſen, und erklärten ſich bereit, den Berner Ritus anzunehmen, beſtanden aber auf Durchführung der Kirchenzucht und Ausübung der Exkommunikation. Die Verſammlung verſprach, gemeinſam mit den Bernern in Genf Fürſprache für ſie einzulegen, und ſandte ſie mit zwei Abgeordneten, Erasmus Ritter und Viret, dorthin zurück. Aber die Genfer blieben hart, der Eintritt in die Stadt wurde ihnen verweigert und ihre Verbannung durch einen neuen Beſchluß vom 26. Mai beſtätigt. Tief niedergeſchlagen zogen ſich die Freunde nach Baſel zurück, aber ſchon tat ſich für Farel ein neuer Wirkungskreis auf.

1) Junod S. 183ff. Vgl. La Corresp. des Réf. IV, 426, Anm. 13.

Digitized by Google

IV.

Farel wird in Neuchâtel als Prediger angeſtellt, ſeine Berufung nach Metz, Rückkehr nach Neuchâtel.

1538—1551.

In Neuchâtel, das inzwiſchen ganz evangeliſch geworden war, fühlte man immer mehr die Notwendigkeit, einen erprobten Mann an die Spitze zu bekommen, der die Leitung der Gemeinde übernehmen könnte. Als daher die Klaſſe, wie dort das Kirchenregiment genannt wurde, von dem Schickſal des einſtigen Lehrers Kenntnis erhielt, zögerte ſie nicht, ihm dieſen Poſten anzutragen, und Farel ſagte mit Freuden zu. Arbeit wartete genug auf ihn; die ſeitherigen Prediger hatten ihre Stelle nicht richtig ausgefüllt, und von einer ſtrammen Kirchenordnung war keine Rede geweſen. Mit feſter Hand ergriff der Reformator die Zügel, unbekümmert um den Widerſtand, der ſich auch hier auf verſchiedenen Seiten ſofort einſtellte. Eine andere Gefahr ging glücklich vorüber. In dem benachbarten Neuveville war nämlich plötzlich Dr. Karoli wieder aufgetaucht. Er hatte nach ſeiner oben erwähnten Verbannung beim Papſt die Wiederaufnahme in die römiſche Kirche demütig erbettelt, aber wohl die erwarteten Ehren nicht gefunden und wollte nun aufs neue in die evangeliſche Gemeinde übertreten. Das Erſcheinen dieſes Mannes hatte Farel, wie er in einem Brief an Calvin geſtand, in große Angſt verſetzt, nichtsdeſtoweniger reiſte er mit Viret nach Neuveville, wo der Fall auf einer Konferenz beſprochen werden ſollte. Die Stimmung der Anweſenden war faſt durchweg gegen Karoli, an deſſen Reue ſie nicht glauben wollten. Daß er trotzdem wieder aufgenommen wurde, hatte er einzig und allein dem Einfluß Farels zu verdanken, der es nicht ſehen konnte, „daß die Bekenner des Evangeliums härtere Richter ſeien als der Papſt zuvor". Auch Calvin ſchloß ſich ihm nur ungern an; ſein Brief an den Doktor endigte mit den Worten: „An Dir liegt es, ob wir Dich als Bruder wieder aufnehmen können. Der Herr Jeſus wolle Dich mit ſeinem Geiſt beraten und lenken, damit Du Dich aus den gefährlichen Klippen, in die Du Dich verirrt haſt, und aus den Stürmen, die Dich umtoben,

Digitized by Google

bald herausfindeſt und in den ſicheren Hafen retten kannſt. Farel läßt Dich grüßen und wünſcht, es möchte Dir ebenſo ernſt ſein, Dich zum Herrn zu bekehren und unſerer Freundſchaft und brüderlichen Verbindung würdig zu werden, wie er ſelbſt bereit iſt, Dich mit Liebe zu umfangen [1])." Karoli verdiente dieſes Entgegenkommen nicht, denn in gemeiner Weiſe operierte er aufs neue mit allerlei Intrigen gegen die Reformatoren. Dies führte zum endgültigen Bruch mit ihm; von aller Welt verlaſſen — auch die römiſche Kirche hatte ihn aufgegeben — ſtarb er in einem Spital.

In Neuchâtel war die Frage brennend geworden, wem die Kirchengüter zugeſprochen werden ſollten. Farel trat den Forderungen des Rats energiſch entgegen und beanſpruchte einen Teil für die Kirche, indem er auf die Notwendigkeit der Gründung von Schulen und Beſſerſtellung der Geiſtlichen hinwies, doch kam es zu keiner Entſcheidung. Und wie in Genf widerſetzte man ſich auch hier jedem Verſuch der Durchführung einer ſtrammen Kirchenzucht. Farel ſtand in dieſem Kampfe ganz allein und war nahe daran, den Mut ſinken zu laſſen. „Wenn ich höre, wie niedergeſchlagen Du biſt", ſchrieb ihm Calvin im März 1539, „möchte ich am liebſten ſofort zu Dir eilen, um Dich zu tröſten; da aber meine Anweſenheit Dir nichts nützen, ja die Erbitterung noch ſteigern würde, halte ich mich fern, um Deine Sache nicht noch ſchlimmer zu machen [2])." Dagegen war es Farel vergönnt, ſeinen Freund in einer ernſten Entſcheidungsſtunde zu beraten und ihn zu einem Schritt zu bewegen, der für die ganze evangeliſche Chriſtenheit von ungemein reichem Segen war. In Genf hatte der größere Teil der Gemeinde ſchon längſt erkannt, wie viel die Stadt durch die Vertreibung der beiden Männer verloren hatte. So wurde denn am 22. Oktober 1540 an Calvin ein Schreiben geſandt, worin er aufs herzlichſte eingeladen wurde, nach Genf zurückzukehren, unter der Verſicherung, daß er eine freundliche Aufnahme und ſicheren Schutz finden werde; zu gleicher Zeit wurde Farel gebeten, ſeinen Einfluß auf den Kollegen hierfür geltend zu

1) La Corresp. des Réf. VI, 269.
2) La Corresp. des Réf. V, 270.

Digitized by Google

machen. Calvin kam dieſe Einladung nicht unerwartet, hatte er doch ſchon vorher Farel gegenüber ſeiner Stimmung in folgenden Worten Ausdruck gegeben: „Du weißt nicht, wie ich in den letzten Tagen von Angſt und Sorge umgetrieben worden bin, ſo daß ich kaum mehr Herr meiner ſelbſt bin, ich will auch nicht, daß das, was ich Dir hier anvertraue, weiter erzählt werde. Ich muß immer wieder daran denken, wie unglücklich ich mich in Genf gefühlt habe, und ein Grauen beſchleicht mich, wenn man zu mir von einer Rückkehr dorthin ſpricht. Ich weiß ja wohl, daß ich überall, wohin ich auch gehe, Leiden durchmachen werde, und daß mein Leben ein Kampf bleiben wird, wenn ich es Chriſtus weihe. Aber wenn ich daran denke, welch große Gewiſſenskämpfe und Qualen ich dort ausgeſtanden habe, und in welche Not ich hineingeführt wurde, dann wirſt Du es wohl verſtehen, wenn ich dieſen Ort fürchte wie die Hölle. Du biſt nächſt Gott der beſte Zeuge dafür, daß ich damals das Joch meiner Berufung bloß aus dem einen Grund nicht von mir warf, weil ich erkannte, daß es mir von Gott auferlegt worden war [1]).“ Farel ging auf dieſe Klagen gar nicht ein, ſondern antwortete in ſeiner entſchiedenen Weiſe: „Wenn Du nur wüßteſt, wie alle gutgeſinnten Leute ſich danach ſehnen, Dich wieder zu ſehen, es ſind nur ein paar Wölfe dort, die wüten, wenn ſie Deinen Namen hören. Das Werk, für das ich Dich im Namen Jeſu Chriſti warb, iſt groß, denn Gott hat damals zugelaſſen, daß Du vertrieben wurdeſt, damit Du ſpäter Dein Amt um ſo herrlicher durchführen könneſt, alſo geh und widerſtrebe nicht dem Herrn, der Dich ruft [2])!“ Zugleich wandte ſich Farel an die evangeliſchen Gemeinden der Schweiz mit der Bitte, ſie möchten dafür ſorgen, daß der Abreiſe Calvins von Straßburg kein Hindernis in den Weg gelegt werde. Am 13. September 1541 zog der Reformator in Genf ein, von der Bürgerſchaft mit Jubel empfangen; zum zweiten Male hatte ihn Farel der Stadt gegeben.

In Neuchâtel hatte ſich die Oppoſition gegen den „läſtigen

1) La Corresp. des Réf. VI, 325 ff.

2) Ebd. VI, 347.

Digitized by Google

Sittenprediger“ ſo ſehr geſteigert, daß man auf einer Volksverſammlung beſchloß, er habe die Stadt innerhalb zweier Monate zu verlaſſen. Auf die Nachricht hiervon eilte Calvin herbei, um die Leute zu beruhigen, ja er reiſte nach Bern, um den dortigen Rat um Schutz für den Freund anzugehen. Allein auch hier war eine Strömung gegen Farel eingetreten und ſtatt der erwarteten Hilfe kam eine Erklärung, wonach deſſen Ausweiſung erfolgen müſſe, wenn die Unruhen im Lauf zweier Monate ſich nicht gelegt hätten. Farel erklärte, von dem Platz, auf den Gott ihn geſtellt, nicht weichen zu wollen, Calvin aber tat alles, um ihn von unüberlegtem Vorgehen zurückzuhalten. „Da Du zur Fahne Chriſti einberufen biſt“, ſchrieb er ihm, „und gegen den Teufel zu kämpfen haſt, ſo wird auch derjenige, der Dich gewappnet hat und zum Kampfe führt, Dir den Sieg verleihen. Da aber eine gute Sache gut angefaßt werden muß, ſo haſt Du ſorgfältig darüber zu wachen, daß Du nichts tuſt, das man Dir zum Vorwurf machen könnte. Wir ermahnen Dich nicht, Dir ein reines und tadelloſes Gewiſſen zu bewahren, denn ſolch ein Rat wäre überflüſſig, wir wünſchen nur, daß Du, ſoweit es Dir die Pflicht erlaubt, auf die Schwächen der einzelnen Rückſicht nehmeſt. Es gibt eine zweifache Art von Popularität; die eine entſteht da, wo man aus Ehrgeiz und Gefallſucht um die Gunſt der Leute buhlt, die andere da, wo man durch Mäßigung und Billigkeit die Herzen gewinnt, ſo daß ſie ſich für unſere Lehre erſchließen. Verzeih, wenn wir ſo offen zu Dir reden, aber es ſcheint, als ob die gutgeſinnten Leute mit Deinem Verhalten nicht einverſtanden ſein könnten. Du kennſt unſere Liebe und Verehrung für Dich, dieſes doppelte Gefühl gibt uns den Mut, vielleicht etwas ſtärker zu kritiſieren, als es uns zukommt, aber wir tun es, damit nicht die ſchönen Gaben, die Du von Gott empfangen haſt, durch Schatten getrübt werden, und damit den Übelwollenden, die nur nach einem Vorwand ſuchen, dich zu verleumden, das Maul geſtopft würde. Dies iſt meine und Virets Anſicht [1].“

Da von Nachgeben auf keiner Seite die Rede war, ſollte auf

---

1) La Corresp. des Réf. VII, 250.

Digitized by Google

Veranlaſſung der Berner die Ausweiſung erfolgen, aber nun legte ſich die Klaſſe von Neuchâtel ins Mittel und forderte die Kirchen von Baſel, Straßburg, Konſtanz und Zürich auf, Einſprache gegen jenen Beſchluß zu erheben, da ſie fürchte, die Wirren würden in Farels Abweſenheit ſich nur noch ſteigern. Von allen Seiten liefen nun Briefe ein, die Farel und die Klaſſe zum Ausharren ermunterten. In einem derſelben hieß es: „Farel iſt ein frommer Mann, klug und beſcheiden, ſtark und unerſchrocken, gelehrt und beredt. Die Güte Gottes hat die beſten Gaben, die man einem treuen Biſchof wünſchen kann, über dieſen Mann im reichſten Maße ausgegoſſen. Aber dieſer hat auch unter Gottes Beiſtand mit großem Fleiß ſich ſelbſt gefördert und viel gelernt; nun iſt er ein Greis, der viel erfahren hat in ſeinem langen Leben. Um des Herrn willen hat er an ſeinem Leib Verfolgung und Schläge erduldet, er hat in den größten Gefahren ausgeharrt und durch ſein treues Bekenntnis der Wahrheit zum Sieg verholfen. Darum ſteht er bei den Deutſchen im größten Anſehen, und ſein Ruhm iſt überall hingedrungen, ja man ſchätzt die Kirche von Neuchâtel glücklich, weil ſie ſeinen Namen trägt, und einen ſolchen Mann wollt Ihr ohne Urſache aus Eurer Stadt verbannen[1])?" Farel blieb zum Glück der Stadt, denn bald darauf brach die furchtbare Peſt daſelbſt aus. Jetzt zeigte ſich die wahre Größe des Mannes; mit beiſpielloſer Aufopferung widmete er ſich wochenlang der Krankenpflege und Seelſorge. Das eigene Leben galt ihm nichts, noch fragte er, ob der Kranke Freund oder Feind ſei. Solch eine ſelbſtloſe Hingabe hatten die Bürger noch nie geſehen, und der Dank konnte nicht ausbleiben. Es half nichts, daß die Berner das Feuer gegen den Reformator noch weiter zu ſchüren ſuchten: als man am 29. Januar 1541 über ihn zur Abſtimmung ſchritt, fielen zwei Drittel der Stimmen zu ſeinen Gunſten aus.

Farel und die Klaſſe gingen nun an die Verbeſſerung der kirchlichen Zuſtände; ein Konſiſtorium wurde aufgeſtellt zur Leitung der kirchlichen Angelegenheiten und eine Examensformel für die Abendmahlsgäſte eingeführt. Am 1. Februar 1542 wurde unter

---

1) La Corresp. des Réf. VII, 339.

Digitized by Google

dem Beiſtand der Regierung die neue Kult= und Sittenordnung unterſchrieben und in allen Kirchen des Landes veröffentlicht. Farel aber glaubte für die nächſte Zeit in Neuchâtel entbehrlich zu ſein; nachdem er einen zweimonatigen Erholungsurlaub bei Calvin in Genf zugebracht hatte, wo ihm ein ehrenvoller Empfang zuteil geworden war, folgte er mit Genehmigung ſeiner Klaſſe einer Einladung nach Metz.

Daß auch hier ſchwere Kämpfe ſeiner warteten, mußte Farel ſich vorausſagen, auch Calvin ſprach dies in einem Brief an ihn aus. „Der Herr erhalte Dich, liebſter Bruder, in voller Geſundheit zum Wohl ſeiner Kirche. Wenn Du, wie wir hoffen, Dein Amt in Metz angetreten haſt, wolle er dieſe Türe dem Evangelium öffnen und Dich erfüllen mit Weisheit, Klugheit und Mäßigung, Eifer und Kraft, damit Du vollauf gerüſtet ſeieſt für dieſen ſchweren Poſten. Ich ſehe voraus, daß Dir viele und gefährliche Kämpfe drohen werden, die eine beſondere Hilfe Gottes erheiſchen; doch biſt Du ja nicht ſo unerfahren und ungeſchickt, daß Du vor großen Gefahren zurückſchrecken würdeſt, auch iſt die Kraft Chriſti, die Dich bisher ſo wunderbar geſtärkt hat, ungeſchwächt geblieben[1]).“ Schon das erſte Auftreten des Reformators rief einen Sturm hervor. Die Metzer Chronik berichtet darüber: „Am 3. September 1541 wurde ein Doktor namens Wilh. Farel, der gerade in der Stadt anweſend war, von mehreren Bürgern aufgefordert, das heilige Evangelium Gottes zu predigen. Der beſagte Doktor ging auf den Kirchhof der Jakobiner und beſtieg im Beiſein vieler Leute die Kanzel. Während er predigte, kamen zwei Mönche und forderten ihn auf, die Kanzel ſofort zu verlaſſen, worauf einige Bürger in großer Erregung auf die Mönche eindrangen und ihnen befahlen, ſich in ihr Kloſter zurückzuziehen, wenn ſie nicht Schlimmes erleben wollten. Dieſe entfernten ſich denn auch, begaben ſich dann aber in die Kirche und fingen an, mit aller Macht die Glocken zu läuten, um auf dieſe Weiſe die Predigt zu verhindern. Als jedoch der Doktor ſich dadurch nicht ſtören ließ, kamen drei Sergeanten im Auftrag des Gerichts und geboten dem Prediger

1) La Corresp. des Réf. VIII, 115 f.

Digitized by Google

Schweigen, doch dieſer erwiderte, daß er das Wort Gottes verkündigen werde, und wenn es ihm dabei ans Leben gehen ſollte. Die Sergeanten zogen ſich zurück und der Doktor vollendete ſeine Predigt, das Volk aber war ſehr erbaut und erklärte, der Mann hätte gut katholiſch gepredigt. Die Jakobiner-Brüder ihrerſeits wußten ſich nicht anders zu rächen, als daß ſie die Kanzel, ein antikes Steinkunſtwerk, in Trümmer ſchlugen [1])." Aber nun nahm auch der Rat Stellung gegen Farel und verbot den Einwohnern bei Geldſtrafe den Beſuch ſeiner Predigten. Trotzdem wuchs die Zahl der Evangeliſchen, viele freilich wollten ihren Übertritt erſt dann erklären, wenn ſie der Hilfe der deutſchen Fürſten verſichert ſein könnten. Eine ſolche wurde denn auch durch Abgeſandte in Frankfurt nachgeſucht, und in der Tat ſandten der Herzog von Württemberg, der Landgraf von Heſſen, der Graf von Fürſtenberg, ſowie die Städte Straßburg und Frankfurt Ende September Abgeordnete nach Metz, um die freie Ausübung der reformierten Lehre durchzuſetzen, doch mußten dieſe unverrichteter Dinge abziehen: nicht einmal in die Tore der Stadt wurden ſie eingelaſſen. Als nun auch ein kaiſerlicher Erlaß die evangeliſche Predigt in Metz verbot, und beim Herzog von Lothringen gegen Farel eine Anklage wegen Aufruhrs eingereicht wurde, konnte ſich dieſer nicht mehr länger halten. Er wandte der Stadt am 2. Oktober den Rücken mit den Worten: „Ihr habt Jeſum Chriſtum nicht aufnehmen wollen, aber ich ſage Euch, es wird ein Volk kommen, das Euch von Eurer ſtolzen Höhe herabſtoßen und Euch Haus und Gut nehmen wird [2])."

Farel zog ſich mit einer Anzahl Getreuen nach Gorze zurück, da dieſer Ort unter dem Schutz des Grafen von Fürſtenberg und der deutſchen Proteſtanten ſtand. Ein Brief an den Herzog von Lothringen, worin er dieſen in herzbewegenden Worten um Schonung ſeiner proteſtantiſchen Untertanen anflehte, fand keine Beachtung, ja es ſchien, als ob er den Haß des Fürſten noch geſteigert hätte. Am Oſterfeſt 1543 wurde unter den Evangeliſchen,

1) La Corresp. des Réf. VIII, 126, Anm. 2.
2) La Corresp. des Réf. VIII, 152, Anm. 24.

Digitized by Google

die in Gorze zur Feier des heiligen Abendmahls ſich eingefunden hatten, ein ſchauerliches Blutbad angerichtet. Hören wir, wie Farel ſelbſt in einem Brief an ſeinen Kollegen Mykonius dieſe Vorgänge ſchilderte: „Sieh, da kommen plötzlich galliſche Reiter, von denen man gar nichts befürchtet hatte, ſintemal ſie weder mit dem Grafen noch mit den frommen Metzern im Krieg lagen. Auf ein Trompetenzeichen ſtürmen ſie in die Stadt herein und ein großes Geſchrei erhebt ſich gegen die Metzer Lutheraner, in das auch die Städter einſtimmen, die zugleich beſtimmen, wer verfolgt werden ſoll. In einem Stadtviertel wird ein frommer Greis angefallen und, da er den Namen Jeſu anruft, zu Boden geſchlagen, ein ruchloſer Reiter zwingt ſein Pferd, ihn mit den Hufen zu zermalmen, dann raubt er dem Toten ſeine Barſchaft. Ein deutſcher Soldat ſtirbt, von einem Stein getroffen, als er ſich in die Feſtung flüchten wollte. Doch wunderbar! Obgleich gegen einen Haufen frommer Leute des öfteren Geſchoſſe geſchleudert wurden, ſo daß ſie ſich vor der Wut der Gallier und Italiener nach allen Seiten hin flüchten mußten, obgleich eine Schar Weiber und Männer mitten im Steinregen ſtand, wurde doch niemand ernſtlich verwundet. Jetzt gehen die Soldaten an das Rauben; was bei den Evangeliſchen von Metz gefunden wird, wird genommen. Viele von dieſen wurden hernach gefeſſelt in ihren Häuſern aufgefunden. Sieben Frauen und Mädchen wurden vorgeführt, aber gegen ein Löſegeld wieder freigelaſſen, ohne daß ihnen ein Leids zugefügt worden wäre. Das Geldopfer war ja freilich groß, aber wir achteten es nicht, ſo glücklich waren wir darüber, daß der Herr unſere Gebete erhört und dieſe Frauen vor unreiner Berührung bewahrt hatte. Während nun ſolches in der Stadt ſelbſt vorging und die Reiter ſich teilten, um die Verfolgung der Flüchtlinge in den Wäldern und auf den Straßen aufzunehmen, eilte eine Anzahl unſerer Leute zum Hafen, um den Übergang über die Moſel zu gewinnen. Allein die Soldaten trieben ſie in den Fluß hinein und bearbeiteten ſie mit Steinwürfen, ſo daß zwei Männer und zwei Frauen in den Fluten verſanken. Einige Frauen konnten ſich dadurch retten, daß ſie ſich an der Hand faßten und auf ihren ausgebreiteten Kleidern

Digitized by Google

über das Waſſer treiben ließen. Das iſt die galliſche und italieniſche Frömmigkeit, ſo feierten ſie Oſtern! Sieh, welch eine Heldentat: Bewaffnete überfallen wehrloſe Leute, durch den Rat der Städter geſchützt greifen ſie gleich Räubern argloſe Menſchen an, die da glaubten, mitten im Frieden zu leben [1])!" Ganz ähnlich, nur noch ſchärfer lautet der Bericht des Grafen von Fürſtenberg an den Berner Rat, worin bezeugt wird, daß ſchwangere Frauen zu Tode mißhandelt, verwundete Bürger von Metz an Bäumen aufgehängt worden ſeien [2]).

Wie die römiſche Kirche es aber auch in dieſem Falle verſtand, Geſchichte zu machen, möge folgender Bericht illuſtrieren: „Nachdem der Graf von Fürſtenberg tauſenderlei Gewalttaten und Erpreſſungen im Lande ausgeübt hatte, beſchloß er, am Oſterfeſt unter allen Katholiken von Gorze, die das Abendmahl nicht nach lutheriſcher Art nehmen wollten, ein Blutbad anzurichten. Aber der Herzog Klaudius von Guiſe hatte Kenntnis davon erhalten und ließ ſeine Truppen bis zur Mouſſonbrücke vorrücken, von wo aus ſie in ſolcher Stille auf Gorze losmarſchierten, daß ſie noch früh genug ankamen, um die Ausführung dieſes teufliſchen Planes zu verhüten. Die Lutheraner waren gerade aus dem Schloß gerückt, als die Soldaten des Herzogs von Guiſe unter Trompeten- und Trommelklang anrückten. Darob erfaßte jene ein ſolcher Schrecken, daß ſie die Waffen gegen ſich ſelbſt kehrten und anfingen, ſich gegenſeitig zu morden. Ein Teil von ihnen ſuchte das Schloß zu gewinnen, aber man kam ihnen zuvor und ſtieß ſie auf der Stelle nieder. Diejenigen aber, die im Schloß waren, ſtürzten ſich aus den Fenſtern, ſo daß nur eine kleine Zahl auf geheimen Wegen ſich flüchten konnte. Hierauf brachten die Katholiken ihren Dank und Jubel dadurch zum Ausdruck, daß ſie in der Abtei und der ganzen Stadt die Glocken läuten ließen, die ſeit mehreren Monaten hatten ſchweigen müſſen. Das Volk aber lief in die Kirchen, um Gott für dieſe unerhoffte Rettung zu danken [3])."

---

1) La Corresp. des Réf. VIII, 324 f. 2) Ebd. VIII, 307 ff.
3) Chroniques générales de J. Benoît 3, 2445.

Digitized by Google

Unter den Verwundeten war auch Farel, ſeine Freunde hatten ihn auf das Schloß gebracht, von wo aus es ihm gelang, nach Straßburg zu entweichen. Auf die Klagen des Grafen von Fürſtenberg hatten ſich dort Geſandte des Metzer Rats und des Klerus vor den proteſtantiſchen Fürſten zu verantworten, allein die Unterſuchung verlief reſultatlos. Auch der Reformator hatte vergebens an die Gerechtigkeit appelliert in einer Schrift, die betitelt war: „Demütige Bitte nebſt einem Sündenbekenntnis der Gläubigen, die zu Gott ſchreien; Pſ. 50, Ich kenne deine Not, rufe mich an, ſo will ich dich erhören [1].“

Zehn Monate waren es, daß der Reformator Neuchâtel verlaſſen hatte, nun zog es ihn mächtig wieder dahin zurück. Mit offenen Armen wurde er von der Gemeinde empfangen, in der er ſeine frühere Stelle wieder antreten durfte.

V.

Farels letzte Jahre, Prozeß gegen Servet, Beſuch in der Heimat, ſein Tod in Neuchâtel.

1553 bis 1565.

Der Lebensabend unſeres Reformators ſollte noch durch ſchwere Sorgen getrübt werden. Am 15. Mai 1548 hatte Kaiſer Karl V. das Augsburger Interim veröffentlichen laſſen, das als vorläufige Norm den Evangeliſchen aufgezwungen werden ſollte. Farel war aufs tiefſte empört, er nannte es öffentlich ein Werk des Teufels und ſchrieb an Bucer in Straßburg: „O Herr Jeſu, konnten denn unſere Gebete dich nicht rühren, ſoll denn dein Zorn gegen deine Herde ſich auf dieſe Weiſe zeigen? Welch furchtbares Verbrechen, den alten Chriſtus, das köſtliche Evangelium und die heiligen Sakramente ſo zu ſchänden! Was haben denn Chriſtus gemein mit dem Antichriſten, das Evangelium des Lebens mit der Meſſe, die die Seelen vergiftet, die Sakramente mit dem hölliſchen Aberglauben des Papſttums? In welch tiefen Abgrund haben ſich doch dieſe Unglücklichen geſtürzt! Sie ſind frech genug, Gott von ſeinem Thron zu ſtürzen, um ihn ſelbſt einzunehmen. Du

1) La Corresp. des Réf. VIII, 346, Anm. 2.

Digitized by Google

und Deine Kollegen ſind die Geſandten des Allerhöchſten, er hat Euch die Leitung ſeiner Kirche anvertraut, wehe denen, die dem Wort Gottes entgegen lehren. Du, verehrter Vater, den ich ſo hoch ſchätzte, Du ehrwürdiger Hirte und Diener Gottes, Du biſt mit Deinen Kollegen, dieſen glänzenden Leuchten, ſo blind, daß Du gemeinſam mit ihnen ſolch abſcheuliche Dinge noch empfiehlſt? Herr Jeſu, öffne doch ihre Augen, gedenke deiner Diener und deſſen, was du durch ſie gewirkt haſt [1])."

Wir können uns über die Erbitterung Farels nicht wundern: wurde doch den Evangeliſchen außer dem Gebrauch des Kelches und der Volksſprache bei der Sakramentverwaltung nichts bewilligt, während die römiſche Lehre mitſamt dem Zeremonienweſen unverändert beibehalten werden durfte. Daß er aber Bucer gegenüber dieſen Ton anſchlug, geſchah, weil dieſer einige Jahre zuvor in dem Regensburger Interim eine Schrift verfaßt hatte, die eine Vermittelung der beiden Konfeſſionen anbahnen ſollte, „die zweideutige und geſchminkte Formel", wie Calvin ſie nannte.

Es war eine böſe Zeit für die Evangeliſchen, in vielen Gemeinden hatte ſich eine bedenkliche Lauheit und Unſicherheit auf dem Glaubensgebiet eingeſchlichen. Farel arbeitete unermüdlich in Wort und Schrift. Nie war er ſo ängſtlich bemüht, das Rechte zu finden, wie jetzt; an Ambroſius Blaarer ſchrieb er: „Zeige Du mir, worin ich fehle, und bete für mich; Du wirſt auf dieſe Weiſe mir und der Kirche mehr nützen, als wenn Du mir eitel Lob ſpenden würdeſt [2])." Seine bekannteſte Schrift aus jener Zeit trägt den Titel: „An alle Herren, alle Leute und alle Prediger, zu denen mich der Herr geführt hat, um als ſein Werkzeug das heilige Evangelium zu predigen, und die mir treulich zur Seite geſtanden ſind bei dem Werk unſeres Herrn Jeſu Chriſti [3])." Er ſchildert hier die Irrtümer, in denen er früher gefangen geweſen, und ſeine Bekehrung.

Im März 1553 wurde der Reformator von einer heftigen Krankheit befallen, die ihn an den Rand des Grabes brachte.

1) Junod S. 238. Goguel S. 219f.
2) Junod S. 235.
3) Farel, Du vray usage, S. 162—186.

Digitized by Google

Sein Arzt hatte jegliche Hoffnung auf Rettung aufgegeben, und auch Calvin, der herbeigeeilt war, um den Freund noch einmal zu ſehen, glaubte einen Sterbenden zu verlaſſen. Als der Kranke gegen alle Erwartung ſich wieder erholte, ſchrieb jener ihm folgenden Brief: „Als ich die letzte Freundespflicht erfüllt hatte, verließ ich Neuchâtel, um mir den grauſamen Anblick Deines Todes zu erſparen. Für dieſe übereilte Abreiſe bin ich geſtraft worden, wie ich es verdiente, gebe Gott, daß nicht auch die anderen Brüder in der Meinung, Du ſeieſt geſtorben, den bitteren Schmerz fühlen mußten, der mein Herz zerriß, da ich Dich wie einen Toten betrauerte. Nun mich die Nachricht von Deiner Wiedergeneſung erreicht hat, bin ich unbeſchreiblich glücklich. Gebe Gott, daß, ſo wie ich Dich vor der Zeit begraben hatte, Du mich noch um viele Jahre überleben möchteſt. Doch was auch die Zukunft bringen mag, wir wollen mit Jeſu Chriſto leben, damit wir mit ihm ſterben können. Und nun, vielgeliebter Bruder, pflege Dich, auf daß Deine völlige Geneſung ſo bald als möglich erfolgen kann [1].“ Bald war denn auch Farel ſo weit hergeſtellt, daß er am 15. Mai einer Synode anwohnen konnte, auf der eine Anzahl früherer Beſchlüſſe, betreffend Verwaltung der Sakramente, Ehegeſetze, Sonntagsheiligung, Wahl der Geiſtlichen, Jugendunterricht und Gebetsordnung zuſammengeſtellt und beſtätigt wurden.

Fünf Monate ſpäter rief ihn der unglückſelige Prozeß gegen den ſpaniſchen Arzt Servet nach Genf. Die Vorgänge ſind in weiten Kreiſen bekannt. Servet hatte es gewagt, in ſeinen Schriften „Sieben Bücher über die Irrlehre von der Dreieinigkeit“ und „Wiederherſtellung des Chriſtentums“ die Schäden aufzudecken, die nach ſeiner Anſicht die Reformation hinderten, zum urſprünglichen Glauben zurückzukehren. Mit derben Worten hatte er das kirchliche Dogma bekämpft, „das mittels Addition dreier Götter die eine Gottheit herausbringe und zu dem dreiköpfigen Cerberus der Griechen und Römer zurückführe“. Auf Calvins Anſtiften war er auf ſeiner Durchreiſe in Genf verhaftet und wegen Gottesläſterung unter Anklage geſtellt worden. Farel hielt es

1) Goguel S. 248. Junod S. 247 f.

Digitized by Google

für ſeine Pflicht, dem Freunde beizuſtehen. Am Donnerstag, dem 26. Oktober 1553, wurde dem Unglücklichen das Urteil geſprochen: „Lebendig ſollſt du an den Pfahl gebunden werden, dein Leib ſoll dran hängen, bis er zu Aſche verfallen wird.“ Vergebens bat Servet um den Tod durch das Schwert, vergebens verſicherte er, wenn er geſündigt, ſei es aus Unwiſſenheit geſchehen, ſeine Abſicht ſei ſtets geweſen, Gott zu verherrlichen. Am Tage darauf begleitete Farel den Verurteilten zur Richtſtätte. Als dieſer, ſtatt ſeine Schuld zu geſtehen, Gott um Gnade bat für ſeine Richter, rief der Reformator zornig: „Was, du willſt dich noch rechtfertigen, nachdem du ſolche Greuel begangen haſt? Wenn du ſo fortfährſt, überlaſſe ich dich dem Gericht Gottes und gehe keinen Schritt mehr mit dir. Ich gedachte dir zu helfen und das Volk zu beſtimmen, daß es für dich bete, ich hoffte, dein Betragen würde die Leute rühren, und ich verſpreche dir auch jetzt noch, wenn du Reue zeigſt, bis zu deinem letzten Seufzer bei dir auszuharren [1].“ Aber Servet ſchwieg und langſam bewegte ſich der Zug nach dem Hügel Champel. Farel und ſeine Kollegen beteten laut, dazwiſchen hörte man den Ruf: „O Gott, rette meine Seele, Jeſu Chriſte, du Sohn des ewigen Gottes, erbarme dich meiner!“ Auf dem Richtplatz angekommen, warf ſich der Unglückliche zu Boden und betete ſtill, während Farel eine kleine Anſprache an das Volk hielt. „Seht“, rief er, „welch große Macht der Satan über die Menſchen hat, die ihm übergeben worden ſind. Dieſer Menſch war gelehrter als viele andere, er glaubte wohl auch recht zu handeln, aber jetzt hat der Teufel von ihm Beſitz genommen, ſeht euch vor, daß ſolches euch nie widerfahren möge!“ Nun erhob ſich Servet, und ſein Begleiter forderte ihn auf zu ſprechen, wenn er noch etwas auf dem Gewiſſen habe, aber dieſer antwortete nur mit dem Seufzer: „O Gott, o Gott.“ „Haſt du weiter nichts zu ſagen?“ „Ach, könnte ich denn von etwas anderem reden als von Gott?“ „Soll das Volk für dich beten?“ „Ja.“ Jetzt wird der Verurteilte mit eiſernen Ketten an einen Pfahl gebunden, um den man ſeine Schriften aufgeſtellt hatte, eine papierne, in

1) Junod S. 252 ff.

Digitized by Google

Schwefel getauchte Krone wird ihm aufs Haupt geſetzt. Dann wird auf Befehl des Magiſtrats das Feuer angelegt. Langſam züngeln die Flammen in die Höhe; aus Rauch und Feuer heraus dringt bisweilen der Ruf: „O Gott, erbarme dich meiner, Jeſu Chriſte, du Sohn Gottes, erbarme dich meiner!“ Endlich wird es ſtill auf dem Holzſtoß, und ſtill geht die Menge auseinander. Calvin hatte gezeigt, daß ſeine Macht noch nicht gebrochen war, Farel und Melanchthon waren ſo blind geweſen, die Hand dazu zu reichen. Was die Reformatoren geſündigt, das hat die Nachwelt auf ihre Weiſe zu ſühnen geſucht. Wenige Meter entfernt von der Unglücksſtelle erhebt ſich jetzt ein Denkmal, das folgende Inſchrift trägt:

„Am 27. Oktober 1553
ſtarb auf dem Scheiterhaufen zu Champel
Michael Servet
von Villanova in Aragonien,
geboren am 29. September 1511.

Als ehrerbietige und dankbare Söhne Calvins,
unſeres großen Reformators,
die aber den Irrtum jenes Jahrhunderts verdammen
und feſthalten an der Freiheit des Gewiſſens
gemäß den wahren Grundſätzen der Reformation und des Evangeliums,
haben wir dieſes Sühnedenkmal errichtet
Am 27. Oktober 1903.“

Der Tod Servets hatte in manchen Kreiſen große Entrüſtung hervorgerufen, beſonders waren es die Libertiner, die Kapital daraus ſchlugen und nun wieder mit ihren alten Anklagen gegen Farel und Calvin auftraten. Der erſtere hatte ihren Haß noch in beſonderem Maße erregt. Er hatte drei Jahre zuvor auf ihre Schmähſchrift gegen Calvin in ſcharfer Weiſe geantwortet, die pantheiſtiſch-myſtiſche Lehre der Libertiner, den Mißbrauch, den ſie mit der Prädeſtinationslehre trieben, und ihre ſogenannte geiſtliche Auslegung der Heiligen Schrift einer beißenden Kritik unterzogen. Dafür wollten ſie Rache nehmen. Als der Reformator gegen den

Rat ſeiner Freunde ſich aufs neue nach Genf begab, um ſeine Gegner perſönlich zu widerlegen, wurde er auf offener Straße mit dem Ruf empfangen: „In die Rhone, in die Rhone mit ihm!“ Ruhig ſah der Greis, auf ſeinen Stab geſtützt, den Feinden ins Auge und antwortete mit bitterem Lächeln: „‚In die Rhone‘, den Ruf höre ich nun ſeit mehr als 20 Jahren aus dem Munde der Prieſter und Papiſten, wahrlich, ihr habt euch wenig geändert [1])!“ Mit Mühe nur konnte man ihn vor der Wut ſeiner Feinde ſchützen.

Die nächſtfolgenden Jahre war es ihm vergönnt, im Frieden an ſeiner Gemeinde zu arbeiten, als dann aber aus Frankreich die Kunde eintraf, daß aufs neue dort blutige Verfolgungen über die Proteſtanten hereingebrochen ſeien, trieb es ihn hinaus, den Landsleuten Hilfe zu bringen. Zuerſt veranſtaltete er eine Kollekte für die Flüchtlinge, dann unternahm er mit Beza zwei längere Reiſen, um die ſchweizeriſchen Städte und die deutſchen Fürſten zum Einſchreiten gegen dieſe Gewalttaten zu bewegen. An dem guten Willen fehlte es nirgends, aber alle Verſuche ſcheiterten an dem glühenden Haß des franzöſiſchen Königs gegen die Reformierten.

Nach Neuchâtel zurückgekehrt, entſchloß ſich Farel zu einem Schritt, der im Lager ſeiner Feinde viel Spott und auch bei den Freunden großen Unwillen hervorrief: der 69jährige Greis verheiratete ſich im Dezember 1558 mit der Tochter einer Exulantenwitwe, Marie Forel. Calvin ſchrieb auf dieſe Nachricht hin nach Neuchâtel: „Ich bin ſo beſtürzt, daß ich nicht weiß, wie ich meinen Brief anfangen ſoll. Das eine iſt gewiß, daß der arme Meiſter Wilhelm ſchlecht beraten worden iſt, und daß wir alle davon peinlich berührt ſind. Es gibt aber weder ein Geſetz, das eine derartige Heirat verbieten würde, noch iſt es erlaubt, eine ſolche Verbindung zu löſen; täten wir es, dann würde es heißen, wir Prediger wollten beſondere Geſetze für uns haben und ſcheuten uns nicht, zugunſten unſeres Standes das feſteſte Band der Welt zu löſen. Wenn man von dem Vorhaben beizeiten benachrichtigt

1) Junod S. 260.

Digitized by Google

worden wäre, hätte man es als ein ſinnloſes mit allen Mitteln verhüten müſſen, aber eine vollzogene Ehe kann nicht mehr ungültig gemacht werden. Ich bitte Euch nun aber auch, daran zu denken, wie brav ſich dieſer Mann in einem Zeitraum von 36 Jahren geführt und mit welchem Eifer und Erfolg er gearbeitet hat, um Gott zu dienen und ſeine Kirche zu bauen. Dies ſoll Euch bewegen, menſchlich zu urteilen, nicht als ob Ihr das Übel billigen ſolltet, ſondern damit Ihr nicht die äußerſte Strenge walten laſſet. Ich will Gott bitten, Euch richtig zu leiten, damit die Aufregung ſich mehr und mehr legt und unſer armer Bruder nicht noch ſelbſt in Traurigkeit verſinkt [1])."

In Frankreich hatte die Reformation trotz aller Verfolgungen immer mehr Wurzel gefaßt; da und dort waren evangeliſche Gemeinden entſtanden, und man fühlte das Verlangen nach tüchtigen, erfahrenen Predigern. Die Proteſtanten von Gap ſandten eine Deputation nach Neuchâtel, um Farel dorhin zu rufen. Ungeachtet der Beſchwerden, die der weite Weg mit ſich bringen mußte, reiſte der 73jährige Reformator mit den Freunden ab und kam glücklich am 15. November 1561 in der Heimat an. Wie es ihm dort ergangen, mag uns der Chroniſt Charronnet erzählen: „Der greiſe Farel hatte den Wunſch, noch einmal in ſeinem Vaterlande das Evangelium zu predigen, bevor ihn Gott aus dieſer Welt abriefe; er reiſte daher nach Gap und nahm in einer Mühle nahe bei dem Tor ſeiner Geburtsſtadt Wohnung. Dort führte er die Bauern in das Verſtändnis der franzöſiſchen Bibel ein, die er auf ſeine beſondere Weiſe auslegte, aber bald darauf fing er an, in der Stadt ſelbſt zu predigen und zwar in einer Kapelle, die dem Heiligen Geiſt geweiht war. Der Magiſtrat verbot ihm jedoch die Predigt, ja das Parlament von Grenoble wollte ihn laut dem Bericht der Kapuziner verbrennen laſſen. Farel kümmerte ſich jedoch um dieſes Verbot nichts. Eines Tages begab ſich dann der Vizeamtmann Benoît Olier, ein ſehr eifriger Katholik, in Begleitung mehrerer Sergeanten und Polizeioffiziere in die Kapelle, in der jener predigte. Man findet die Türe verſchloſſen und

1) Junod S. 289 f.

Digitized by Google

klopft, aber niemand antwortet, da wird ſie erbrochen. Eine große Anzahl Leute iſt verſammelt, aber niemand ſchaut nach der Türe, alle lauſchen begierig dem Wort des Reformators. Die Polizeimannſchaft marſchiert auf die Kanzel los und ergreift auf Verlangen der Kapuziner den Prediger, der dann, die verbrecheriſche Bibel in der Hand, durch die Menge geſchleppt und ins Gefängnis geworfen wird. Aber ſchon hatte die ‚ketzeriſche‘ Lehre in allen Kreiſen Anhänger gefunden, in den Dachkammern der Handwerker, in den Kaufläden, in den Schlöſſern der Vornehmen, ja ſogar im Palaſte des Biſchofs. Am Abend gelingt es den Reformierten, ſei's mit Gewalt, ſei's mit Liſt, den greiſen Prediger aus dem Gefängnis zu holen, ſie führen ihn auf den Wall und laſſen ihn mittels eines Korbes auf's freie Feld hinab, wo einige Genoſſen ihn empfangen und in Sicherheit bringen [1])."

Als Farel ſah, daß in ſeiner Heimat kein Platz für ihn war, kehrte er nach Neuchâtel zurück. Hier traf er folgenden Brief an, den der todkranke Calvin am 6. Mai 1564 ihm geſandt hatte: „Lebe wohl, mein vieltreuer, liebſter Freund! Da Du nach Gottes Willen mich überleben ſollſt, ſo behalte in treuem Andenken unſere innige Freundſchaft, die der Kirche ſo nützlich geweſen iſt und Früchte für den Himmel gezeitigt hat. Ich will nicht, daß Du Dich meinetwegen hierher bemüheſt; mein Atem geht ſchwer und ich bin darauf gefaßt, daß es bald zu Ende mit mir gehen wird. Aber ich bin es zufrieden, denn lebe ich, ſo lebe ich dem Herrn, ſterbe ich, ſo ſterbe ich dem Herrn. Nochmals lebe wohl mit all den Brüdern [2])." Unverzüglich eilte Farel nach Genf. Es war ein herber Abſchied, lange, lange hielten ſich die Freunde umſchlungen. Am 27. Mai verſchied Calvin mit den Worten: „Die Leiden dieſer Zeit ſind nicht wert der Herrlichkeit, die an uns ſoll offenbaret werden." Farel ſcheint auffallenderweiſe hiervon nicht benachrichtigt worden zu ſein, denn am 6. Juni ſchrieb er ſeinem Freund Fabri nach Lyon: „Obgleich ich über den Tod unſeres viellieben Bruders Calvin nichts Sicheres vernommen

1) Junod S. 297f.
2) Goguel S. 258f.; Junod S. 300.

Digitized by Google

habe, beängſtigt mich doch ein Gerücht, das zu mir drang, und der ſchlimme Zuſtand, in dem ich ihn zurücklaſſen mußte. O daß ich doch an ſeiner Stelle wäre hinweggeholt worden und er, der ſo viel Segen ſchuf, noch lange der Kirche unſeres Herrn in Geſundheit hätte dienen dürfen. Gott ſei Lob und Dank, der mich in ſeiner Gnade dem Verſtorbenen zu einer Zeit hat begegnen laſſen, da ich es am wenigſten dachte, und der es mir gelingen ließ, dieſen Mann gegen ſeine Abſicht in Genf aufzuhalten, wo er ſolch ein Werkzeug Gottes werden ſollte. Du glaubſt nicht, wie er damals von allen Seiten beſtürmt wurde, zumal von mir, der ich ihn im Namen Gottes anflehte, eine Arbeit auf ſeine Schultern zu nehmen, die härter war als der Tod. Er hatte zwar damals des öfteren gebeten, man ſolle um Gottes willen Mitleid mit ihm haben und ihn dem Herrn ſo dienen laſſen, wie er es bisher getan, aber er erkannte doch, daß meine Bitte zugleich der Wille Gottes ſei, und hat ſich ſelbſt überwunden und die Arbeit beſſer erfüllt, als es je einer hätte tun können. Fürwahr, er hat nicht nur die anderen, nein auch ſich ſelbſt übertroffen. O, wie ſelig hat er nun ſeinen Lauf vollendet, der Herr gebe in ſeiner Gnade, daß auch unſer Ende ein ſolch ſeliges werde [1])!" — Dieſer Wunſch ſollte Farel bald erfüllt werden. Im Mai des darauffolgenden Jahres hatte er Neuchâtel noch einmal verlaſſen, um der Einweihung der evangeliſchen Kirche in Metz beizuwohnen. Mit großer Herzlichkeit und wahrhaft kindlicher Verehrung wurde der alte Lehrer aufgenommen, als er aber dann einen Monat ſpäter in ſeine Gemeinde zurückkehrte, war ſeine Kraft gebrochen. Die Erinnerung an die glücklichen Stunden, die er in Metz erleben durfte, nahm er als Troſt mit auf das Krankenlager. Dieſes wurde nun ſeine Kanzel; tröſtende und belehrende Worte hatte er für all die Freunde, die ihn täglich beſuchten. Sanft und friedlich entſchlief der große Gottesſtreiter am 13. September 1565 in einem Alter von 76 Jahren. Auf dem Friedhof der Kirche, in der er ſo oft gepredigt, ward ihm ein ehrenvolles Begräbnis. Sein älteſter Biograph verſichert: „Alle, die Zeugen

1) Farel, Du vray usage S. 314 f.

davon ſein durften, wie er ſeine Krankheit mit der Geduld und Ergebung eines echten Gotteskindes ertrug, mußten ſeines Heldenmutes gedenken, der aus all den großen Gefahren und Stürmen, Ärgerniſſen und Schwierigkeiten, die um Chriſti willen über ihn kamen, herausgeleuchtet hat, und voll Bewunderung ſprachen ſie zueinander: Seht doch, wie dieſer Mann ſich ſtets gleich geblieben iſt, wahrlich über ihm hat eine beſondere Gnade gewaltet. Ihr wißt ja, wie er durch nichts ſich erſchüttern ließ, wie er ſelbſt in den Lagen, wo alle anderen geängſtigt und entmutigt worden wären, ſtandhaft und mutig in ſeinem Herrn daſtand, geſtärkt durch die Hoffnung auf einen guten Ausgang. So hat ſich an dieſem Manne Gottes Gnade aufs ſchönſte verherrlicht [1]).“

Schluß.

Die Wandlung, die Farel durchgemacht hat, war die Frucht eines ehrlichen Suchens nach Wahrheit, die er, einmal ergriffen, feſthielt bis zum Tod. Wahrheit war der Grundzug ſeines Charakters, überall ſpiegelt ſie ſich in ſeinem Leben wider. Sein Körper und Geiſt beſaßen eine ungeheure Spannkraft, denn 40 Jahre waren bei ihm ausgefüllt mit Kämpfen und Strapazen. Sein Name wird nicht zugleich mit denen der großen Reformatoren genannt, aber mit größerer Freudigkeit und Überzeugung und unter größeren Gefahren und Opfern hat kein anderer gearbeitet. Die evangeliſche Kirche der franzöſiſchen Schweiz hat vor allem ihm ihr Daſein zu verdanken, aber von Selbſtüberhebung und ehrgeizigen Plänen finden wir nicht die geringſte Spur in ſeiner langen Laufbahn. Er war der kühne Bannerträger und wollte nichts anderes ſein als ein Diener Gottes. Dieſe fromme Demut hat er ſich bewahrt bis ans Ende und in ſeiner Arbeit hat er Freude und Frieden gefunden. Es iſt wahr, daß ihn ſein Eifer, um die Kirche Chriſti bisweilen zur Unbeſonnenheit und Rückſichtsloſigkeit hingeriſſen hat, aber er teilt dieſen Fehler mit allen großen Reformatoren auf religiöſem, ſozialem und politiſchem Gebiet, —

1) Goguel S. 263f.; Junod S. 305.

denken wir in erſterer Beziehung nur an Luther, Calvin und Knox. In dem Prozeß gegen Servet zeigte er eine erſchreckende Härte, aber vergeſſen wir nicht, daß auch Männer wie Melanchthon damals dachten wie er, und daß bei ihm noch die innige Freundſchaft mit Calvin in die Wagſchale fiel. Die Liebe zu ſeinen Landsleuten, für die ihm kein Opfer zu groß war, die herzliche Freundſchaft, die ihn mit ſeinen Kollegen — Calvin, Viret, Fabri, Bugenhagen, Beza und Bucer — verband, ſeine Aufopferung im Dienſt der Kranken, dies alles müſſen wir uns vergegenwärtigen, wenn das Bild des Reformators ein vollſtändiges werden ſoll. Farels ſchärfſte Waffe im Kampfe war die Predigt, wenn er zur Feder greifen mußte, geſchah es ſtets mit Überwindung. „Ich bin eben der alte bekannte Farel“, ſchrieb er im Jahre 1550 an Calvin, „und man kann unmöglich verlangen, daß ich beim Schreiben ein anderer werde, ich kann meine Ausdrucksweiſe nicht verleugnen und meiner Rede keinen Glanz verleihen [1].“ Aber gerade dieſer einfachen, urkräftigen Sprache verdankte er ſeine Erfolge. Der Geſchichtſchreiber Ancillon ſchreibt hierüber: „Das Heil, das uns aus Gnaden zukommt, hatte er mit der lebendigen Glut ſeiner Seele erfaßt, und ein heißes Verlangen erfüllte ihn, ſeine Zeitgenoſſen mit dem Geiſt des Evangeliums zu erleuchten. Sein Herz war unverzagt, ſein Eifer unermüdlich, und ſein Ehrgeiz für den Ruhm Jeſu Chriſti kannte keine Grenzen. Er war kein großer Schriftſteller, aber als Redner war er unübertrefflich; die Predigt war ſeine beſondere Gabe, und ſeine Zeitgenoſſen rühmen einſtimmig ſeine wunderbare Beredſamkeit. Die kraftvollen Worte, mit denen er ſeine Zuhörer hinriß, hatte er den Schriften der Apoſtel und Propheten entnommen. Seine Lehre war geſund, ſeine Beweisgründe ſchlagend, ſeine Ausdrucksweiſe kernig. Er appellierte gerne an das Gewiſſen ſeiner Zuhörer und ſchilderte den großen Reichtum, der in dem Heil des Lebens verborgen liegt. Voll Liebe zur Wahrheit, voll Zorn gegen die Lüge erhob er ſeine Stimme mit Macht gegen die Menſchenſatzungen [2].“

---

1) La Corresp. des Réf. IX, 367, Anm. 2.
2) Goguel S. 269.

Digitized by Google

Trefflich hat auch der Franzoſe Puaux den Reformator in folgenden Worten charakteriſiert: „Farel war vor allem Prediger; dieſer kleine, unſcheinbare Mann war groß auf der Kanzel, da bekam ſein Geſicht einen edeln Ausdruck und ſeine Stimme klang mächtig wie der Donner. Furcht vor Gefahr kannte er nicht, und gleich Knox beugte er ſein Haupt nur vor Gott. Derſelbe Mann aber, der in übergewaltigem Eifer Heiligenbilder in Stücke zerbrach, der, wenn er ſtritt, in jedem Haar ſeines roten Bartes einen Dämon hatte, war rührend gut gegen ſeine Freunde und liebenswürdig im Verkehr; er konnte ſich aufrichtig freuen über die Erfolge anderer und prahlte nie mit den ſeinigen. Kein Hindernis konnte ihn in ſeiner Laufbahn aufhalten, immer gerade aus ſuchte er ſich ſeinen Weg. Die Kirche ging ihm über alles, und ſtets fand er dem einzelnen gegenüber die richtigen Worte, der Glaube war die treibende Kraft ſeines Lebens. So war Farel; aber ſo groß er auch war, ſo war er doch kein vollkommener Menſch, ihm fehlte es manchmal an der nötigen Klugheit und er wußte den Hammer, der zerſtört, beſſer zu führen als die Kelle, die baut; er war ein Mann des Augenblicks. Kluge Menſchen wie Erasmus, ſanfte wie Melanchthon hätten nie wagen können, was er gewagt hat. Sie hätten in der Befürchtung, durch ſcharfes Vorgehen ihre Sache zu ſchädigen, alles preisgegeben, während Farel furchtlos vorging auf die Gefahr hin, alles zu verlieren. So hat er alles gewonnen. Wir werfen uns nicht zum Verteidiger des Reformators auf, aber wer anders kann es wagen, ſeinen Ruhm zu beſtreiten, als der römiſche Klerus, der im Kampf gegen ihn unterlegen iſt. Mögen ſie immerhin an ſeinem Grabe murren, ſie vermögen es nicht, den Mann klein zu machen, der ohne Furcht und Tadel Aug' in Aug' mit ihnen gekämpft und in 20 wütenden Schlachten geſiegt hat, der Name Farel wird dadurch auch neben dem eines Calvin nur noch größer werden. Männer von Mut und Charakter ſind ſelten in unſerer Zeit der materiellen Größe und des moraliſchen Verfalls, und wenn ein Diener Gottes, wie jener Sieger von Genf, vor uns hintritt, wird er groß durch unſere Kleinheit. Ach, wir wagen es zu ſagen: uns fehlt es heutzutage an ſolch eiſenfeſten Männern, wie dieſer Edelmann von

Digitized by Google

Gap einer geweſen iſt [1])." Farels Siegel enthielt ein Flammenſchwert, und ſelten hat ein Menſch ſeinen Wahlſpruch ſo wahr zu machen geſucht, wie er den ſeinen: „Quid volo nisi ut ardeat" — „Was wollte ich lieber, als es brennte ſchon [2])." — Erhebend ſind die Worte, die Beza dem Freund ins Grab nachgerufen hat:

„Dein Glaub' und deine Redlichkeit, die nie verſagten,
Und deine ernſte Milde, Farel, haben dich gekrönt
Mit ew'ger Ehr', die Jeſus dir erkoren
Als Himmelslohn, du treuer Knecht;
O ſelig das Jahrhundert, das hat ſein dich nennen dürfen [3])!"

3.

Neue Katechismusſtudien.

Von

Paſtor Lic. Otto Albrecht in Naumburg a. S.

I. Was verſteht Luther unter „Katechismus" [4])?

Die neueren Forſcher betonen einſtimmig, Luther habe das altkirchliche Wort (das urſprünglich die mündliche Unterweiſung der Katechumenen, dann die auf die Taufe der Katechumenen vorbereitenden Zeremonien einſchließlich der Glaubensbefragung, ſpäter den Frageakt mit den Paten oder geradezu die Patenſchaft bedeutete) zuerſt auf das Buch angewandt, das dem katechetiſchen

1) Junod S. 307f.

2) La Corresp. des Réf. II, 219, Anm. 7.

3) Goguel S. 266.

4) Vgl. Joh. Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. (1855), S. 16ff.; v. Zezſchwitz, Syſtem der Katechetik I, S. 17ff.; II, 1, S. 19ff. 27f. 31ff.; Kawerau, Zwei älteſte Katechismen der luth. Reformation (1890), S. 5f. Auch meine Bemerkungen zum Neudruck des Kleinen Katechismus Luthers vom Jahre 1536 (1905), S. 95ff.

Digitized by Google

Unterricht zugrunde gelegt wird. So z. B. Kaulen in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. 7. Ähnlich, aber noch beſtimmter, Achelis im Lehrbuch der prakt. Theol., 2. Aufl., Bd. II, S. 99: „Erſt Luther iſt es, der den modernen Begriff des Katechismus als Unterrichtsbuch für die Jugend zur Unterweiſung im Chriſtentum fixiert“; das ſolle deutlich hervorgehen aus ſeinen Briefen an Nik. Hausmann vom 2. Febr. 1525 (Jonae et Eislebio mandatus est catechismus puerorum parandus), auch vom 26. März und 27. Sept. 1525, ebenſo aus der Vorrede zur deutſchen Meſſe vom Jahre 1526 („Iſt auffs erſte ym deutſchen Gottisdienſt eyn grober, ſchlechter, eynfeltiger guter Catechiſmus von nöten“ uſw.). Während aber Achelis mit Berufung auf Kawerau hervorhebt, die uns geläufige Form der Frage und Antwort ſei keineswegs ein notwendiges Merkmal des Begriffes (Achelis a. a. O., S. 3. 97; derſelbe im Grundriß, 4. Aufl., S. 201), urteilt vielmehr Th. Kaftan in ſeiner Auslegung des Lutheriſchen Katechismus, 4. Aufl., S. 2 f.: „Wir verſtehen heute unter einem Katechismus ein Büchlein, das in der Form von Frage und Antwort den Stoff des Religionsunterrichtes darbietet. Dieſer Begriff des Wortes Katechismus iſt relativ neu. Wir finden ihn zuerſt bei Luther, und zwar in dem bekannten Brief an Hausmann vom 2. Februar 1525, in welchem er dieſem mitteilt, daß er Jonas und Agrikola mit der Abfaſſung eines ſolchen Werkes betraut habe.“

Dieſe Urteile bedürfen mehrfach der Berichtigung und Begrenzung. Es drängen ſich ſogleich mehrere Bedenken dagegen auf. Iſt es wirklich, wie Achelis meint, „modern“, ein Religionsbuch für Schüler, auch wenn es der Frageform entbehrt, „Katechismus“ zu benennen? Oder pflegen wir ein Buch ſo zu heißen, wenn es, mit Kaftan zu reden, „den Stoff des Religionsunterrichts“ überhaupt, vielleicht mit vorzugsweiſer Berückſichtigung der bibliſchen Geſchichte, enthält? Was Achelis’ Deutung jener Briefſtelle angeht: warum ſoll nur an ein „Unterrichtsbuch für die Jugend“ gedacht werden können? warum nicht an eine Anweiſung für Pfarrer darüber, wie ſie den Unterricht der Kinder (catechismum puerorum) betreiben ſollen? Solche Anweiſung enthielt

Digitized by Google

z. B. ſpäter der Viſitatorenunterricht 1528 und Luthers „Deudſch Catechiſmus“ betiteltes Hauptwerk. Achelis denkt hier offenbar beſonders an Luthers „Kleinen Katechismus“ und abſtrahiert davon ſeine Definition des Wortes. Ferner, hätte Kaftan recht mit ſeiner Behauptung, daß die Faſſung „in Frag' und Antwort“ ein weſentliches Moment des „Katechismus“ ſei, von dem Luther 1525 ſpricht, ſo würde wiederum folgen, daß ſein Großer Katechismus noch kein Katechismus in ſeinem Sinne geweſen wäre, denn er entbehrte ja der Fragen und Antworten.

Haben nun Achelis und Kawerau (vgl. ſchon v. Zezſchwitz a. a. O. I, 24f.; II, 1, S. 28ff.) recht mit ihrer Behauptung, die erotematiſche Form ſei keineswegs ein notwendiges Merkmal des Begriffs? Das ſcheint ganz klar zu ſein im Blick auf Luthers „Deudſch Katechismus“, und auch ſofern man unter Katechismus allgemeiner den chriſtlichen Unterricht oder den einzelnen Lehrvortrag verſteht, der an ſich ja nicht erotematiſch zu ſein braucht, wie denn Auguſtins grundlegende Schrift de catechizandis rudibus Anweiſungen und Beiſpiele der Katechumenenunterweiſung ohne Bindung an die Frage- und Antwortform enthält. Es iſt aber folgendes zu bedenken. Catechismus bedeutete im Mittelalter neben und vor dem Exorzismus innerhalb der Taufe ſpeziell die Handlungen, bei denen der Pate als Vertreter des Kindes die an den Täufling gerichteten Fragen beantwortete. Ein anderes Motiv, bei catechizare oder catechismus ſofort an Frage und Antwort zu denken, lag im mittelalterlichen Beichtinſtitut, da der Beichte hörende Prieſter nach dem Credo, Pater noster, Ave Maria uſw. zu fragen pflegte (vgl. Geffcken a. a. O., S. 23f.; v. Zezſchwitz II, 1, S. 35ff.; Holtzmann, Zeitſchrift f. prakt. Theol. Bd. XX, S. 11f.). Als dann in der Reformationszeit und wohl ſchon früher (ſ. u.) dergleichen elementare Lehrſtücke unter dem Namen „Katechismus“ zuſammengefaßt wurden, verband ſich damit unwillkürlich die Vorſtellung, daß es ſich um etwas Abzufragendes handele, und demgemäß erklärte man auch das Wort. So bereits Luther in der deutſchen Meſſe (Weim. Ausg. 19, S. 76, Z. 17ff.): es werde nimmermehr ein „Catechismus angerichtet“ werden, ſagt er hier, wenn die Eltern

Digitized by Google

oder Verweſer der Jugend ſich nicht der Mühe unterziehen, die einzelnen Stücke abzufragen und die Kinder antworten zu laſſen, was ein jegliches bedeute. Dieſe Auffaſſung ſuchte man auch etymologiſch zu begründen: *κατηχεῖν*, von *ἠχώ* abgeleitet, bedeute resonare, dicta reposcere. Mag dieſe Etymologie an ſich irrig ſein, ſie knüpft doch tatſächlich an die angedeuteten hiſtoriſchen Momente an und entſpricht der Begriffsprägung, die die Reformatoren, auch unabhängig von der grammatiſchen Ableitung, für richtig hielten. Wenn Kawerau übrigens a. a. O. meint, an der hartnäckig fortwirkenden falſchen Erklärung des Wortes ſei nächſt Althamer beſonders Melanchthon ſchuld, ſo überſieht er, daß auch Luther ſie teilt. In der Warnungsſchrift an die zu Frankfurt vom Jahre 1532 ſchreibt er (Erl. Ausg. 26, S. 383 f.): „Catechismus, ſagen die Griechen, heißt eine Lehre, die man fragt und verhört, wie ein Schulmeiſter die Schüler läßt ihre Lektion aufſagen, ob ſie es konnen oder nicht.“

Wie erklärt ſich aber der Widerſpruch, daß Luther einerſeits Frage und Antwort als zu einem rechten Katechismus notwendig gehörig bezeichnete und dann doch ſelbſt ſeinen ſogenannten Großen nicht in dieſer Form ausgehen ließ? Zunächſt iſt darauf hinzuweiſen, daß Luther gerade auch in dieſem Buch darauf dringt, daß ein jeglicher Hausvater oftmals ſeine Kinder und Geſinde umfrage und verhöre, was ſie von den Hauptſtücken der chriſtlichen Lehre wiſſen. Vor allem aber iſt zu ſagen: der Sprachgebrauch iſt noch im Fluſſe. Was Kawerau a. a. O. S. 5 ſchreibt: „Der Name Katechismus dient einerſeits zur Bezeichnung eines ganz beſtimmten Stoffes, deſſen feſten Grundſtock ſeit dem Ende des Mittelalters die drei Stücke Dekalog, Symbolum apostolicum und Vaterunſer bilden, anderſeits weiſt der Name auf die Darbietung dieſes Stoffes an die Anfänger im Chriſtentum und zwar mit der Abzweckung auf mündlichen Unterricht“, das trifft auch auf den Sprachgebrauch im ſogenannten Großen Katechismus zu. Man möchte etwa hinzufügen: die Geſchichte des Wortes im Mittelalter, ſowie der Umſtand, daß ein wirkſamer mündlicher Unterricht der Unmündigen die Frageform nicht entbehren kann, drängten darauf

Digitized by Google

hin, dieſe Form mehr und mehr als ein weſentliches Merkmal des mündlichen und dann auch des ſchriftlich fixierten Katechismus zu ſehen.

Der Titel aber „Deudſch Katechiſmus“ ſcheint mir ganz ähnlich wie „Deutſche Meſſe“ formuliert zu ſein. So wenig wie „Meſſe“ bedeutet „Katechismus“ an ſich ein Buch, vielmehr zunächſt eine Handlung, dann einen beſtimmten religiöſen Stoff, dann erſt ein Buch, ſofern es einen entſprechenden Inhalt hat. Vielleicht ſchwebte Luther geradezu der Satz aus der Deutſchen Meſſe vor (Weim. Ausg. 19, S. 76, Z. 1 f.): „Iſt aufs Erſte im deutſchen Gottesdienſt ein grober, ſchlechter, einfältiger, guter Katechismus von nöten ꝛc.“, als er den Titel „Deutſch Catechiſmus“ wählte; der wäre dann etwa ſo zu umſchreiben: „Katechismus d. i. Unterricht in den nötigſten Stücken der chriſtlichen Lehre, wie er im deutſchen Gottesdienſt ſchlicht und deutlich geſchehen ſoll“, oder: „Deutſche Predigten (oder Anweiſungen und Muſter zu ſolchen Predigten) über die herkömmlichen drei (fünf) Stücke der chriſtlichen Lehre, die jeder Chriſt wiſſen muß“, oder: „Wie der Katechismus, d. h. der überlieferte Unterrichtsſtoff, im Gottesdienſt und auch im Hauſe deutſch gepredigt und ausgelegt werden ſoll“. Die alte Bedeutung der Unterrichtshandlung geht über in die des abgegrenzten Unterrichtsſtoffes. So ſchon in der älteren Vorrede; wenn hier die Zeit, „ſo zu dem Catechiſmo geordnet iſt“, erwähnt wird, ſo bedeutet das keinesfalls ein Buch, ſondern eine gottesdienſtliche Handlung oder den traditionellen kirchlichen Lehrſtoff, für deſſen Behandlung beſtimmte Zeiten feſtgeſetzt waren. Ebenſo weiſen hier die erläuternden Ausdrücke „Predigt“, „Unterricht für die Kinder und Einfältigen“, „Kinderlehre“, „Kinderpredigt“ zunächſt auf den tatſächlichen Unterricht der Unmündigen, doch ſo, daß dieſer ſich auf die Stücke, „ſo ein jeglicher Chriſt zur Not wiſſen ſoll“, beſchränkt. Daneben findet ſich die engere Faſſung, daß Katechismus nur den in den drei oder fünf Stücken zuſammengefaßten Lehrſtoff bezeichnet; in dieſem Sinne heißt es z. B.: „tun wir den Fleiß, den Katechismum oft vorzupredigen“.

Auf derſelben Linie bewegen ſich die Ausdrücke der ſpäteren Vorrede vom Jahre 1530: den Katechismus treiben, lehren, ein

Digitized by Google

Schüler des Katechismus bleiben u. a.; es iſt darunter der elementare chriſtliche Unterrichtsſtoff zu verſtehen, nicht an ſich ein Buch. Anderſeits finden ſich aber hier mehrere Stellen, wo Katechismus ein Buch bedeutet: „ein Blatt oder zwei aus dem Katechismo, Betbüchlein, Neuen Teſtament oder ſonſt aus der Biblia leſen“; „viele meinen, der Katechismus ſei eine ſchlechte geringe Lehre, welche ſie mit einem Mal überleſen und dann alſobald alles konnen, das Buch in Winkel werfen und gleich ſich ſchämen, mehr drinnen zu leſen“; „den Katechismum täglich leſen“; „wollen den Katechismum wiſſen und verachten, welcher der ganzen h. Schrift kurzer Auszug und Abſchrift iſt“. Man muß ſich aber hüten, hier ſofort den modernen Begriff eines kurzgefaßten (oder gar eines in Frage und Antwort gefaßten) Unterrichtsbuchs mit Katechismus gleichzuſetzen. Aus dem Zuſammenhang mit den vorher angeführten Stellen ergibt ſich deutlich, daß das Wort ein Buch nur um ſeines Inhalts willen bedeutet. Geſchieht es doch überhaupt ſelten, daß ein Buch ſogleich auf ſeinem Titel als ſolches bezeichnet wird, wie Betbüchlein, Geſangbuch, Bibel, Enchiridion oder dgl.; gewöhnlich wird eine kurze Inhaltsangabe als Titel verwendet, z. B. Geiſtliche Lieder, Chriſtliche Gebete Deutſche Meſſe uſw. Eine genaue Analogie in der Titulatur eines Buches wäre: Unterricht in der chriſtlichen Religion, Elementarunterricht im Chriſtentum; das bedeutet zunächſt eine Tätigkeit, dann einen geiſtigen Stoff, dann einen Buchinhalt und darum auch ein Buch. Oder „Grammatik“; zunächſt als ars grammatica (neben Muſik, Geometrie, Dialektik u. a.) bedeutet es einen Wiſſenſchaftsbetrieb, die Sprachforſchung, danach einen Lehrſtoff, danach ein Buch. In dem obigen Zitat ſteht übrigens neben Katechismus nicht nur Betbüchlein, ſondern auch Neues Teſtament; letzteres bedeutet doch auch nicht an und für ſich ein Buch, eine Schrift, ſondern deren Inhalt.

An dieſe Entſtehung und Verwendung des Wortes Katechismus als Buchinhalt und darum erſt als Buch muß man ſich erinnern in all den Stellen, wo Luther damit ein Buch bezeichnet. Zum Beiſpiel in ſeinem Brief an Capito vom 9. Juli 1537 ſchreibt er: „Nullum agnosco meum justum librum, nisi forte de servo

Digitized by Google

arbitrio et catechismum.“ Gewiß, Bücher ſind gemeint, aber die Art ihrer Bezeichnung iſt ganz analog: ebenſo wie de servo arbitrio gibt auch catechismus einen Buchinhalt an. Vom Nutzen des Sakraments ſagt Luther in der Vermahnung zum Sakrament vom Jahre 1530 (Erl. Ausg. 23, S. 192): „Wiewohl ich ſolchs zuvor im kleinen Catechismo faſt alles geruhrt habe.“ „Lies du, liebe Käte, den Johannes und den kleinen Katechismus, davon du zu dem Mal ſagteſt: es iſt doch alles in dem Buch von mir geſagt“, ſo ſchreibt er am 7. Februar 1546 an ſeine Hausfrau. Bedeutet aber hier nicht Katechismus an und für ſich ein Buch, das um ſeines geringen Umfanges willen eben „klein“ heißt? Nein, auch hier den den Inhalt bezeichnenden Buchtitel. In dem genaueren Titel bezeichnet doch nur das erſte Wort Enchiridion [1]) als ſolches ein Buch, das folgende aber „Der kleine Catechiſmus“, wie ſofort die Vorrede erläutert, die in den bekannten Stücken zuſammengefaßte Chriſtenlehre ſamt ihrer kurzen Auslegung. Wenn hier Luther die Pfarrer ermahnt, den Catechiſmon in die Leute, ſonderlich in das junge Volk zu bringen, meint er nicht, daß ſie ſein Buch verbreiten ſollen, ſondern daß ſie den ſo benannten traditionellen Lehrſtoff den Leuten fleißig einprägen und erläutern ſollen. Auch in dem Satz „Wenn du ſie nu ſolchen kurzen Catechiſmum geleret haſt, alsdann nimm den großen Catechiſmum für dich ... wie du alles reichlich findeſt in ſo viel Büchlin davon gemacht“ bedeutet das Wort augenſcheinlich den in mancherlei Büchern kurz oder ausführlich behandelten Lehrſtoff [2]).

1) Vgl. Du Cange ed. nova III (1884) p. 265 s. v. Enchiridion: Hoc nomine S. Augustinus . . . de fide . . . insignivit, quod manibus facile gestari posset vel potius continuo deberet, continens res ad salutarem maxime necessarias.

2) Im zweiten Satz bedeutet das Wort vielleicht geradezu die Tätigkeit: „alsdann beginne mit dem ausführlichen Unterricht“. Dieſe vielbeſprochene Stelle iſt früher öfters als Beweis dafür beigezogen worden, daß Luthers Großer Katechismus vor dem Kleinen verfaßt ſei. Luther hat aber, ſoweit ich ſehe, ſeinen „Deutſch Catechismus“ ſonſt nie als „den großen Katechismus“ bezeichnet. Gewiß, er wird hier a. a. O. an ihn mitgedacht haben, wie er denn auch ſeine Tafeldrucke als Beiſpiele des „kurzen Katechismus“ anführt; aber

Digitized by Google

Auch nach dem Erſcheinen ſeiner beiden mit Katechismus betitelten Bücher verſteht Luther unter dieſem Wort durchaus nicht immer ein Buch, ſondern zuweilen noch den Unterricht in den Hauptſtücken, als Handlung vorgeſtellt, z. B. im Brief an Markgraf Georg vom 14. September 1531: „Derſelbige Katechismus würde viel Guts bringen ..., und keine ſtärker beſſer Kunſt iſt, die Leute bei der Andacht ... zu erhalten, denn der Katechismus"; im ſelben Brief kurz vorher bedeutet es den fixierten Lehrſtoff: „daß ſie alle bey einer Strafe müßten den Katechismum treiben und lernen". Und dieſe letztere Bedeutung iſt die gewöhnliche. In der Vermahnung an die Geiſtlichen in Augsburg von 1530 (Erl. Ausg. 24, 401) wird unter den Stücken, die nötig ſind in der rechten chriſtlichen Kirche zu handeln, genannt: „Was ſei der recht Catechismus, als zehen Gebot, Vater Unſer, Glauben"; hier iſt der Gedanke an ein Buch doch ganz fernliegend. Damit kommt überein der Sprachgebrauch in den Tiſchreden (Erl. Ausg. 58, S. 239 ff.): „Der Katechismus wird müſſen bleiben und das Regiment in der chriſtlichen Kirche behalten ..., das iſt, die zehen Gebot Gottes, der Glaub, Vater Unſer und die Sacra-

ſein Buch iſt ihm dann doch nur eins neben den vielen, die über „den großen Catechismus" (d. i. die ausführliche Chriſtenlehre) gemacht worden ſind. Vgl. meine Einleitung zum Neudruck des Kl. Kat. v. Jahre 1536, S. 98 ff. Ich halte dieſe Deutung auch gegen den Widerſpruch von *Kolbe* in den Beitr. z. bayr. Kirchengeſch. XII, 3, S. 138 aufrecht. — Prof. *Wiegand* ſchreibt in ſeinem lehrreichen Gießener Vortrag über das apoſtoliſche Symbol im Mittelalter (1904), S. 25 f., 28: „Der Begriff des großen Katechismus für die Pfarrer iſt ſeit der Mitte des 13. Jahrhunderts im Abendlande durchaus geläufig." „Damit tritt neben den großen Katechismus, das umfangreiche Lehrbuch, der kleine Katechismus, das überſichtliche Handbuch." Brieflich erläuterte er mir das auf meine Frage ſo: „Ich meinte allerdings das Ding nur *ohne Namen*, d. h. ich wollte konſtatieren, daß bereits die drei letzten Jahrhunderte des Mittelalters nicht bloß zufällig, ſondern bewußt allerlei ſolcher Sammlungen beſaßen und gebrauchten, die wir heute einen Großen oder einen Kleinen Katechismus nennen würden und daß dieſer Unterſchied ſchon damals nicht immer nur ein flüſſiger, ſondern eben auch ein bewußter war, ſo daß alſo Luther nach beiden Seiten hin, ſowohl was die Sammlung ſelbſt betrifft, wie was die Scheidung in Groß und Klein angeht, auf hergebrachten Verhältniſſen ſtand."

Digitized by Google

ment ꝛc." (d. h. dieſer Lehrſtoff und ſeine unterrichtliche Übung). „Ich wollt, daß man ihn täglich predigte und ausm Buch einfältig läſe" (die Bedeutung Katechismus als Buch iſt hier geradezu ausgeſchloſſen). Dahin gehört auch der häufige Ausdruck „den Katechismum predigen". Als ähnliche Belegſtellen mit mehrdeutigem Sinn führe ich aus Schriften ſeit dem Jahre 1529 noch folgende an: „Antinomi docent et scribunt catechismos" (in der Disputation vom 10. September 1540, Drews S. 629). „Wie der Apoſteln, item S. Athanaſii Symbolum und der gemeine Kinderkatechismus lehret" (in den Schmalkaldiſchen Artikeln, Müllers Konkordienbuch S. 299). „Da ſehen und greifen wir, daß der Glaube, Vater Unſer, zehen Gebot gefaſſet ſind als kurze Form und Lehre für die Jugend und albere Leute und hat auch von Anfang Catechismus geheißen" (Warnungsſchrift an die zu Frankfurt 1532, Erl. Ausg. 26, 383; darin noch andere Stellen; S. 381 aber von Luthers Buch „in unſerm Catechiſmo"); „bleibe des Catechiſmi Schüler" (Der 117. Pſalm 1530, Erl. Ausg. 40, 286); „das Euangelion und den Catechismus lernen" (Predigt, daß man Kinder zur Schule halten ſoll, 1530, Erl. Ausg.[2], Bd. 17, S. 397); „nu iſts gottlob dahin kommen, daß Mann und Weib, Jung und Alt den Catechismum weiß" (Warnung an ſeine lieben Deutſchen 1531, Erl. Ausg.[2], Bd. 25, S. 46; ebenda iſt zuvor ausführlicher aufgezählt, was das ſei, „was ein Chriſt wiſſen ſoll"); „wem es zu ſchwer iſt, der bleibe mit den Kindern bei dem Katechiſmo" (Von den letzten Worten Davids. 1543. Erl. Ausg. 37, 45); „es wächſet jetzt daher die zart Jugend von Knäblin und Maidlin, mit dem Katechiſmo und Schrift ſo wohl zugericht" (Brief an den Kurfürſten vom 20. Mai 1530, Erl. Ausg. 54, 148). Andererſeits zitiert Luther unter dieſem Namen wieder ſein Buch: „wie ich ſolchs auch zuvor im Catechiſmo getan habe" (Vermahnung zum Sakrament 1530, Erl. Ausg. 23, 169); „wie ſie [die Artikel des Glaubens] auch in dem Katechiſmo geteilet ſind (Eine einfältige Weiſe zu beten 1535, Erl. Ausg. 23, 236). Beſonders intereſſant iſt Luthers Kemberger Katechismuspredigt vom 11. Juli 1529 (Weim. Ausg. 29, S. 471 ff.), wo, in Rörers Wiedergabe wenigſtens, Catechismus

Digitized by Google

teils den Buchtitel oder das Buch bedeutet (Legit verba in Cathecismo supra hunc articulum), teils den Inhalt mehrerer Bücher (habetis vos Catechismum parvis et magnis libris), teils den Lehrſtoff, vielleicht auch die Unterrichtshandlung (liberos tuos et servos tuos ad Catechismum hunc erudias ... Vos ordinem habetis Cathechismi feriis diebus postmeridianis, ideo scitote, qui hanc cognicionem non habuerit, is non Christianus appelletur ... ideo vobis describitur, depingitur domi et in ecclesia, ut discere debeatis. Letzteres ſoll wohl heißen, daß der mündliche Unterricht im Hauſe und in der Kirche durch Lehrſchriften und bildliche Darſtellungen unterſtützt wird).

Lehrreich iſt Luthers Sprachgebrauch vor der Herausgabe ſeiner Katechismen. In der kurzen Form vom Jahre 1520 und in deren Neubearbeitung im Betbüchlein hat er das Wort „Katechismus" noch nicht benutzt, obwohl er hier ſchon gerade die „drei Stücke", die ihm nach ſeinen ſpäteren Zeugniſſen den Inbegriff derſelben bilden, behandelt. Auch in den Predigten über jene drei Stücke vom Jahre 1523 ſcheint er das zuſammenfaſſende Wort noch nicht angewandt zu haben, ſondern nur „unterrichtung", ſo wenigſtens nach Rörers Nachſchrift (Weim. Ausg. 11, 31): „Das ſind die unterrichtung [1]), quae debent monstrari pueris et imperfectis ... 10 praecepta ... Fides ... precatio." Zum erſtenmal, ſoweit erſichtlich, taucht das Wort bei Luther im Jahre 1525 auf und zwar in den ſchon von Achelis und Kaftan teilweiſe zitierten Stellen der Briefe an

1) Sollte dieſe Benennung vielleicht an die Überlieferung anknüpfen? Auch Bugenhagen gebraucht ſie. Geffcken S. 22. 34. 36 führt an das Buch von Joh. Herolt „de eruditione Christi fidelium" und Savonarolas „Eruditorium". Den öfters wiederkehrenden Titel „praeceptorium" aber (Geffcken S. 30. 31. 33) möchte ich nicht mit v. Zezſchwitz und Achelis als vorreformatoriſche Bezeichnung für Katechismus überhaupt auffaſſen, denn die betreffenden Werke behandeln ja nur die Auslegung der praecepta, ſie erläutern ſich ſelbſt als expositio oder explicatio decalogi oder ähnlich, man vgl. beſonders den ausführlichen Titel a. a. O., S. 33: „Preceptorium perutile, in quo decem sermonibus materia pulcerrimis autoritatibus fulcita pro unoquoque preceptorum decalogi predicabilis compendiose perstringitur".

Digitized by Google

Nik. Hausmann vom 2. Februar: Jonae et Eyslebio mandatus est catechismus puerorum parandus, vom 26. März: Catechismus, sicut antea dixi, mandatus est suis auctoribus, und vom 27. September: Catechismum differo, vellem enim uno opere simul omnia absolvere (Enders 5, 115f. 144. 246). Natürlich iſt damit die Abfaſſung eines Buches gemeint, aber es fragt ſich doch, inwiefern, ob Luther ſich hier nicht einer leicht verſtändlichen abgekürzten Redeweiſe bedient und das geplante Buch einfach nach ſeinem Inhalt oder Thema benennt. Wenn man das Ganze des Sprachgebrauchs Luthers und ſeiner Zeitgenoſſen nicht überſieht und mit dem modernen Wortverſtändnis an jene Briefſtellen herangeht, ſo wird man allerdings unwillkürlich den Begriff des Buches ſchon in dem Wort finden. Das iſt aber voreilig. Man muß auch in Erwägung ziehen, daß Luther im Briefwechſel mit ſeinen gelehrten Freunden, zumal wenn es ſich um beſprochene oder bekannte Schriften handelt, ſich knapp und nur andeutend auszudrücken pflegt. Nik. Hausmann hatte ihn bekanntlich wiederholt gebeten, das Viſitationswerk und mehrere damit zuſammenhängende Schriften, z. B. über den deutſchen Gottesdienſt, abzufaſſen. So antwortete Luther unterm 17. November 1524, daß er das gewünſchte Buch über die deutſche Form der Meſſe wohl plane, aber noch nicht verſprechen könne, er drückt das kurz ſo aus: Missam vernaculam opto magis quam promitto (Enders 5, 52); er meint ein Buch, nennt aber nur deſſen Thema. In dem angezogenen Brief vom 26. März 1525 ſchreibt er: „Contra liberum arbitrium debeo“; das ſoll heißen, er fühle ſich verpflichtet, gegen des Erasmus Buch vom freien Willen zu ſchreiben. Als eine ähnlich abgekürzte Ausdrucksweiſe iſt in jenen drei Briefen auch das wiederholte „Catechismus“ ſtatt libellus de Catechismo zu verſtehen und bezeichnet den Inhalt des in Auftrag gegebenen Buches, alſo den traditionellen chriſtlichen Unterrichtsſtoff, der von Jonas und Agrikola als Schrift oder Buch zubereitet (parandus) werden ſollte. Die eigentümliche Bezeichnung des Buchinhalts als catechismus, die Luther früher nicht angewandt zu haben ſcheint (ſ. o.), iſt vielleicht kurz vorher durch ihn oder Hausmann in

Digitized by Google

ihren Geſprächen oder Verhandlungen darüber — Hausmann war Ende 1524 oder Anfang 1525 Luthers Gaſt geweſen — erſt feſtgeſetzt worden, ſie knüpfte aber an eine ſicher bezeugte mittelalterliche Überlieferung an [1]). Hausmann ſelbſt braucht dann das Wort als Buchtitel in einem Schreiben an Roth vom 23. Auguſt 1525 (Buchwald, Roth Nr. 60, S. 37). Dies zwiſchen den gelehrten Freunden verſtändliche Wort war aber augenſcheinlich ſonſt nicht recht geläufig [2]); darum pflegten Luther und ſeine Zeitgenoſſen es zu erläutern, wenn ſie es in öffentlichen Schriften anwandten.

Die erſte öffentliche Benutzung des Ausdruckes durch Luther geſchah Anfang 1526 in der Deutſchen Meſſe. Aber gerade hier ſoll er nun nach Kaftan und Achelis ſofort ein Buch bedeuten; die Stelle in der Deutſchen Meſſe zuſammen mit jenen Briefſtellen vom Jahre 1525 iſt für Achelis der deutliche Beweis dafür, daß Luther den modernen Begriff des Katechismus als Unterrichtsbuch fixiert habe. Er iſt aber den Beweis ſchuldig geblieben. So verführeriſch für einen im modernen Sprachgebrauch Befangenen der Satz auch lauten mag: „Iſt auffs erſte ym deutſchen Gottis dienſt eyn grober, ſchlechter, eynfeltiger guter Catechiſmus von nöten“, es iſt doch falſch, darunter ſofort ein Buch zu verſtehen. Richtig hat ſchon J. Köſtlin in ſeinem M. Luther (vgl. 5. Aufl. Bd. II, S. 50) bemerkt: „Katechismus heißt ihm hier zunächſt nicht ein Buch oder Büchlein, ſondern der Unterricht ſelbſt, in welchem man diejenigen, die erſt noch Chriſten werden

1) Schon Geffcken weiſt auf den wichtigen ſog. „Vocabularius praedicantium“ von 1482 hin, gedruckt von Heinr. Knoblotzer in Straßburg (vorh. in Berlin, Königl. Bibl.), wo es heißt: „Cathecismus vnderwyſſung in den gruntlichen ſticken des gloubens, pater noſter, credo, ſeptem ſacramenta“. („Cathecuminus est aliquis informatus in fide nondum baptisatus“. „Cathecisare gruntlichen vnderwiſen in den gruntlichen leren des kriſtenlichen gloubens scz. pater, Credo“.) Hier fehlt alſo noch der Dekalog, aber die Sakramente ſind ſchon einbezogen. Deutlich treten als konſtitutive Elemente des Begriffes hervor: Unterrichtshandlung und abgegrenzter Lehrſtoff. Daß auch letzterer allein ſchon Katechismus heißen kann, iſt allerdings nicht klar geſagt, es liegt aber nahe.

2) Kattegisseman kauderwelſchte Luthers Frau (Enders 10, 120).

Digitized by Google

ſollen, den in dieſen Stücken zuſammengefaßten Inhalt lehrt." Luthers weitere Worte (Weim. Ausg. 19, S. 76, Z. 2 ff.) beweiſen das klar, beſonders der Satz, den Achelis einfach fortläßt: „ſo wird nymer mehr keyn Cathechiſmus angerichtet werden". Es iſt das dieſelbe Wendung, die Achelis II, 99 kurz vorher aus der Ziegenhainer Kirchenzuchtsordnung vom Jahre 1539 („Catechismos anrichten") als Beweis dafür anführt, daß das Wort im 16. Jahrhundert noch mündlicher Unterricht bedeute. Aber auch ſchon das von ihm verſtümmelte Zitat fügt ſich ſeiner Deutung nicht; Luther erklärt es doch als einen Unterricht, der „geſchieht"; ein geſchehender Unterricht iſt kein Buch, ſondern eine Handlung. Denſelben Sinn hat es in dem vorangehenden Abſchnitt (W. A. 19, S. 75, Z. 15 f.): „Hie muſte man eynen guten kurtzen Catechismum haben uber den glauben, zehen gebot und vater unſer", d. h. in der Gemeinde derer, die mit Ernſt Chriſten ſein wollen, könnte und müßte man halten, handhaben (vgl. Dietz, Wörterbuch unter „haben" Nr. 3) eine kurzgefaßte Chriſtenlehre, das würde zu jener wünſchenswerten „evangeliſchen Ordnung und Weiſe" gehören. Nun unterſtreicht zwar Achelis zu ſeinen Gunſten bei obigem Zitat (W. A. 19, S. 76, Z. 15), daß der Katechismus nicht bloß vorgeſagt, ſondern auch „geleſen" werde; aber daraus folgt in dieſem Zuſammenhang doch nicht, daß das Buch, woraus geleſen wurde, Katechismus heißen müßte: hätte Achelis den ſonſtigen Sprachgebrauch Luthers beachtet, wie er z. B. ſagt „den Katechismus aus einem Buch leſen" (ſ. o.), würde er das Unzureichende ſeiner Beweisführung erkannt haben [1]. Das „Leſen" iſt für Luther nur eine Form des „anzurichtenden" oder „geſchehenden" „Katechismus" neben dem Vorſagen und Vorpredigen. Allerdings tritt in dem ganzen Zitat das Fließende der Wortbedeutung klar hervor; aber ſie ſchwankt nicht etwa zwiſchen mündlichem Unterricht und Buch, ſondern zwiſchen dem überlieferungsmäßigen Unterrichtsſtoff und ſeiner tatſächlichen Handhabung im deutſchen Gottesdienſt, in der Kirche und in den Häu-

1) Auch Geffcken a. a. O. S. 19 hat trotz ſeiner anderweiten guten Beobachtungen die Stelle ebenſo falſch ausgelegt.

Digitized by Google

ſern. Man ſieht auch, dieſes Wort, das einen beſtimmten geiſtigen Stoff und zugleich ſeine unterrichtliche Behandlung bedeutete [1]), eignete ſich vortrefflich zu einem Buchtitel, zur kurzen Thema- oder Zweckbezeichnung eines Buches, aber ſo gebraucht es Luther an dieſer Stelle gerade nicht, ſondern nur vorher in den beſprochenen drei Briefſtellen vom Jahre 1525 und ſpäter öfters, beſonders ſeit ſeine betreffenden Werke mit dieſem Titel erſchienen waren.

Aus den nächſten Jahren ſind mir folgende Belegſtellen zur Hand: Der Prophet Sacharja ausgelegt vom Jahre 1527 (W. A. 23, 485 f.): „Wenns jar umb iſt, ſo können ſie widder Vater unſer noch glauben noch zehen gebot, Welches doch die furnemeſten ſtuck ſind als der alte rechte Chriſtliche Catechiſmus odder gemeiner unterricht fur die Chriſten ... Die beſten und nützlichſten lerer und den ausbund halte man die, ſo den Catechiſmus wol treiben können, das iſt, die das Vater unſer, Zehen gebott und den glawben recht lehren ... denn es iſt ... die nöttigeſte predigt, weil drynnen kurtz begriffen iſt die gantze ſchrifft ... Man mus ja dem pöbel ſolch kurtz ding ymer furblewen, als vater unſer, zehen gebot und glauben und darnach ynn allen Euangelien und predigten drauff dringen und treiben.“ Es iſt ganz klar: Katechismus bedeutet hier nicht ein Buch, ſondern jenen immer wieder vorzupredigenden und in allen Predigten zu berückſichtigenden Inhalt der chriſtlichen Lehre, den die Elemente des Chriſtentums in ſich begreifenden Elementarunterricht.

Reichlicher ſind die Belege aus dem Jahre 1528. In der Vorrede zur Schrift Klingebeyls (Erl. Ausg. 63, 272 f.) ſagt Luther: „Es iſt ja der rechte Katechismus bei unſerm Häuflein wieder auf der Bahn, nämlich das Vater Unſer, der Glaube, die zehen Gebot, was die Buße, Taufe, Gebet, Kreuz, Leben, Sterben, und das Sakrament des Altars ſei, und über das was die Ehe, die weltlich Oeberkeit, was Vater und Mutter, Weib und

1) Aus der deutſchen Meſſe iſt noch eine Stelle anzuführen (W. A. 19, 79, Z. 19): „das diſe zween tage [an denen über die fünf Hauptſtücke gepredigt wurde] den Catechiſmen erhalten und ſtercken ynn ſeym rechten verſtand.“ Hier überwiegt die Bedeutung Unterrichtsſtoff.

Kind, Mann und Sohn, Knecht und Magd, und in Summa alle Stände der Welt habe ich zu gutem Gewiſſen und Ordnung bracht ... Welcher Stück keines noch nie kein Stift, Kloſter, hohe Schule oder Pfarre recht gelehret haben ... vielmehr das Widerſpiel gelehrt ... ja auf den heutigen Tag noch nichts von ſolchen chriſtlichen und nötigen Artikeln oder Katechismus wiſſen zu reden." Katechismus alſo bedeutet die recht verſtandenen nötigen Artikel, das Weſen des Chriſtentums. Bemerkenswert iſt an dieſer Stelle die Erweiterung des Begriffes in zwiefacher Richtung: einmal wird der Lehrſtoff über die „drei Stücke" hinaus ergänzt und beſonders das eingerechnet, was Luther hernach in der Haustafel des Kleinen Katechismus ausgeſprochen hat (vgl. meine Studie in dieſer Zeitſchrift 1907, S. 71 ff.), ſodann bedeutet das Wort nicht die Lehrtexte allein, ſondern dieſe zuſammen mit ihrer richtigen Auslegung. — Ferner im Bericht an einen guten Freund vom September 1528 ſchreibt er (Erl. Ausg. 30, 410): „Dieſe itzige Kirche hat nicht einen Biſchoff, das weiß ich fürwahr, der den Catechiſmum, als das Vater Unſer, den Glauben für ſeine Perſon zu beten verſtehe, ſchweige denn daß ſie andern davon predigen ſollten können." — Beſonders kommen die Katechismuspredigten dieſes Jahres, die die Grundlage ſeiner beiden Bücher bilden, hier in Betracht. In der Ankündigung der dritten Predigtreihe am 29. November 1528 umſchreibt er den Begriff ſo: „Consueti sumus hactenus et ordinavimus quater [1]) quolibet anno thirocinium et fundamenta Christianae cognicionis et vitae docere" (W. A. 27, 444). Analog iſt die ſpätere Abkündigung vom 14. Februar 1529: „Praedicabitur κατεχισμος more solito" (W. A. 29, 52). In den von Rörer nachgeſchriebenen Predigten

1) Alſo ſchon im Jahre 1528 beſtand die viermalige Katechismuspredigt in jedem Jahr als Gewohnheit. Dadurch wird die Bemerkung von Profeſſor Pietſch in der Weim. Ausg. 28, S. 772 (Anm. zu S. 510) ergänzt. Es iſt auch auf Bugenhagens Braunſchweiger Kirchenordnung vom Jahre 1528 zu verweiſen, wo dieſelbe Einrichtung bezeugt wird. Von Wiegand, Das apoſtol. Symbol im Mittelalter, S. 28 wird berichtet, daß ſchon im Jahre 1281 eine engliſche Synode jährlich viermalige Katechismusauslegung angeordnet habe. Die alte Kirche kannte nur eine feſtſtehende Katechismuszeit, die Faſten. Zahlreiche andere Nachweiſe in Sehlings Kirchenordnungen.

Digitized by Google

Luthers (Buchwald, Entſtehung uſw., S. 1 ff.) heißt es: „Praedicatio Catechismi ideo incepta est, ut sit instructio pro pueris et simplicibus, quia Catechismus dicitur instructio. Nam quisque Christianus pro necessitate scire debet Catechismum.“ Zu dieſer puerilis instructio gehören die drei Stücke, aber auch die Worte über die beiden Sakramente, alſo quinque partes. Ferner wird hier Catechismus erläutert als „unterweiſung oder Chriſtlicher unterricht“, den alle Chriſten unbedingt wiſſen ſollen als Vorſtufe für die Einführung in die h. Schrift; er iſt eine Kinderpredigt, wozu alt und jung ſich halten ſoll, deren Kenntnis Vorbedingung zum Sakramentsempfang iſt. In allen dieſen Sätzen und Erläuterungen bedeutet Katechismus den Stoff, der gelehrt oder gepredigt wird, den man alſo aus der Predigt oder mündlichen Belehrung lernen kann; die Vermittlung eines Buches, wie man es auch benennen möchte, iſt nicht unbedingt nötig; niemals wird hier das Wort ſo erläutert, daß es für ſich ein Buch bedeute, in dem die Unterweiſung als ſolche oder in Frageform ſteht. Nur einmal a. a. O. S. 1, Spalte 2 ſteht neben kinderpredigt „der leyen biblia“, vielleicht in Erinnerung an das ſo betitelte Büchlein, das ſeit 1525 in Wittenberg und auch ſonſt in Gebrauch war (Cohrs in MGP. 20, 169 ff.), aber im Zuſammenhang der Predigt ſoll das doch nur bedeuten, der mit dem Namen Catechismus bezeichnete Lehrſtoff ſei ein Auszug aus der Bibel, faſſe deren Inhalt für die Laien kurz zuſammen. Gleich darauf heißt es in derſelben Predigt wieder: „dicitur Catechismus i. e. ein vnterweiſung oder Chriſtlicher vnterricht“; und in der erſten Predigt der 3. Reihe: „Dieſe ſtücke, quas audistis a me recenseri, iſt genant bey den alten vetern Catechiſmus.“ Ebenſo beſchaffen iſt der Sprachgebrauch im weiteren Verlauf dieſer Predigten beim Anfang des 3. und 4. Hauptſtückes (Buchwald S. 28. 39).

Die bekannten Briefſtellen vom 15. Januar 1529 „Modo in parando catechismo pro rudibus paganis versor“ (Enders 7, 41) und vom 3. März 1529 „Non est absolutus Catechismus, mi Hausmanne, sed brevi absolvetur“ (Enders 7, 61) führen über das bisher Ausgeführte nicht hinaus; ganz wie die Briefe vom Jahre 1525 bezeichnet catechismus ein Buch (jetzt ſein Buch bzw.

Digitized by Google

ſeine beiden Bücher) nicht an ſich, ſondern um des Inhalts willen. Der als vorherrſchend nachgewieſene Sprachgebrauch in beiden Büchern ſpricht dafür. Beſonders mache ich noch auf eine Eigentümlichkeit der erſten Buchausgabe des Kleinen Katechismus aufmerkſam, wo zwiſchen der Vorrede und dem erſten Hauptſtück ſteht „Ein kleiner katechiſmus odder chriſtliche zucht“ [d. i. Unterweiſung]; das Wort bedeutet hier klar den Text der fünf Hauptſtücke ſamt ihrer kurzen Auslegung. Luther hat in jenen Briefen vom Januar und März 1529 und ebenſo vom 9. Juli 1537 wahrſcheinlich ſeine beiden Katechismen in der Einzahl als catechismus bezeichnet; das konnte er gerade deshalb tun, weil er damit nicht ein Buch an ſich, ſondern einen Buchinhalt zu benennen pflegte; er denkt bei dieſem beide Bücher zuſammenfaſſenden Geſamtbegriff an das eine in beiden behandelte Thema, an den gleichartigen Inhalt, die alte Chriſtenlehre oder Kinderpredigt, die er in beiden ausgelegt hat (vgl. meine Bemerkungen im Archiv f. Refgeſch. III, 3, S. 237 ff.).

Kurz, in der Geſchichte des Wortes Katechismus bedeutet Luthers Ausdrucksweiſe doch keineswegs eine ſolche Epoche, wie es Achelis, Th. Kaftan u. a. behauptet haben. Abgeſehen davon, daß dieſe Forſcher in dem, was ſie als den „modernen“ Begriff Luthers feſtſtellen, ſelbſt nicht genau übereinſtimmen, iſt doch vor allem zu ſagen: der Sprachgebrauch Luthers, im ganzen überſchaut, iſt nicht modern, ſondern überwiegend altertümlich; er kennt noch den Begriff der Unterrichtshandlung, der mündlichen Unterweiſung im traditionellen kirchlichen Lehrſtoff; damit bedient er ſich der Ausdrucksweiſe, wie ſie z. B. durch jenen vocabularius praedicantium gegen Ende des Mittelalters bezeugt iſt. Auch das wird man kaum als etwas Neues beurteilen, daß er oft den beſtimmten Lehrſtoff als ſolchen, abgeſehen von ſeiner unterrichtlichen Behandlung, als Katechismus bezeichnet, denn dieſe Deutung ſcheint in der Definition des vocabularius nicht ausgeſchloſſen zu ſein. Wohl aber iſt dies etwas Reformatoriſches, daß er aus der Menge zum Teil unbibliſcher und überflüſſiger Stoffe klar und beſtimmt die nötigen und ausreichenden Stücke (die drei oder fünf) herausgeſchält und zu einer organiſchen Einheit verbunden hat, dabei doch ausdrücklich an die ältere Über-

lieferung der Kirchenväter anknüpfend. Wenn Kaftan und Achelis in ihren Definitionen (auf die kommt es hier an, nicht auf ihre anderweiten Ausführungen), die konkrete Beſtimmtheit des Inhaltes ignorierend, nur allgemein vom „Stoff des Religionsunterrichtes“ oder der „Unterweiſung im Chriſtentum“ reden, ſo treffen ſie doch den Sinn Luthers nicht genau. Der Hauptfehler bei beiden aber ſcheint mir der zu ſein, daß ſie eine epochemachende Bedeutung Luthers für die Wortgeſchichte darin finden, daß er darunter zuerſt ein Buch im modernen Sinne verſtanden habe; das ſoll doch heißen, daß er mit dem Wort an ſich ſchon, wie es heute üblich iſt, den Begriff eines Buches verknüpft habe (Kaulen a. a. O. drückt ſich vorſichtiger aus). Das iſt aber gerade nicht der Fall. Vielmehr verwendet er, wie geſagt, das Wort als Titel eines Buches ſo, daß er damit deſſen Thema und Inhalt bezeichnet und zwar in der beſtimmten Begrenzung, die er aus der Überlieferung ſchöpfte, wobei ſogar der Begriff der Handlung noch nicht ausgeſchloſſen iſt (vgl. das oben zum Titel des Großen Katechismus Bemerkte). Gemäß einer auch ſonſt üblichen verkürzenden Ausdrucksweiſe nennt er dann ſeine Bücher und die gleichartigen anderer „Katechismus“ ſtatt etwa „Katechismusbüchlein“ (dieſer Ausdruck bei Cyriakus Spangenberg 1565), wie wir z. B. unter „Deutſche Geſchichte“ ein Buch verſtehen, während damit eigentlich nur der Inhalt gemeint iſt. Übrigens hat Luther doch nicht als erſter in der Öffentlichkeit „Katechismus“ als Buchtitel verwendet, ſondern (was Kaftan und Achelis ja wiſſen) Althamer 1528; daneben iſt Gräters Catecheſis von 1527 zu nennen (denn Katechismus und Katecheſis ſind damals noch Synonyma [1])), ebenſo Brenz' Fragſtücke von 1529 wegen ihrer Nebentitel „Catechismus minor“ und „Catechismus major“; beiläufig ſei auch an den älteren Catechyzon des John Colet, die Vorlage für das ſchon 1514 erſchienene „institutum hominis christiani“ des Erasmus (Cohrs MGP. 4, 421 ff.) erinnert. Luthers Privatbriefe vom Jahre 1525, die ja keinen Einfluß auf die Öffentlichkeit hatten, kommen hier nicht in Betracht, und bei ſeiner erſten

1) Vgl. v. Zezſchwitz II, 1, S. 32 f.

öffentlichen Verwendung des Wortes aus dem Anfang des Jahres 1526 in der deutſchen Meſſe — woraus Althamer u. a. zu ihren Buchtiteln angeregt ſein mögen — ſpricht er nicht von Büchern. Kurz, das Urteil, Luther habe zuerſt den modernen Begriff als Unterrichtsbuch fixiert, iſt unzutreffend. Was verbleibt ihm denn aber? Er hat, ſo ſage ich zuſammenfaſſend, das in ſeiner Zeit nicht recht geläufige und erklärungsbedürftige Wort, von dem Synonymum Katecheſis abſehend, ſeit 1525 in Gebrauch genommen, vielleicht auf Hausmanns Anregung, öffentlich erſt 1526; unter dieſem mehrdeutigen Wort verſtand er zunächſt den tatſächlichen mündlichen Unterricht in den Hauptſtücken der chriſtlichen Lehre, dann den in den drei oder fünf Stücken fixierten elementaren Lehrſtoff an ſich oder mit ſeiner Auslegung [1]); er knüpfte dabei tatſächlich und bewußt an die Überlieferung an, die er zugleich reinigte. Nachdem dann einige Anhänger ihm vorangegangen, hat auch er bei ſeinen beiden Büchern im Jahre 1529 das Wort als Titel verwendet und gelegentlich, Buch und Buchinhalt gleichſetzend, ein Buch damit bezeichnet. Die außerordentliche Bedeutung und Verbreitung ſodann, die ſeine Katechismen, beſonders der kleine, gewannen, der Umſtand ferner, daß die Verwendung des Wortes als Buchtitel bei Freunden und Gegnern ſich immer mehr einbürgerte, brachten es mit ſich, daß man allmählich darunter ohne weiteres ein Buch verſtand, und ſchließlich ſogar ein kurzes erotematiſches Lehrbuch über einen beliebigen Stoff.

Die Richtigkeit dieſes Ergebniſſes läßt ſich daran erproben, daß in den Kirchenordnungen und Lehrbüchern des 16. Jahrhunderts die Definitionen des Wortes „Katechismus“, ſoweit ich ſehe, niemals ſo lautet, daß es eo ipso ein Buch ſei. Achelis ſelbſt a. a. O. S. 98 f. führt einige Beiſpiele dafür an, daß es nach dem Erſcheinen der Bücher Luthers noch „mündlicher Unterricht“ bedeute. Die Beiſpiele laſſen ſich ſehr vermehren. Ich

1) Lehrreich iſt in dieſer Hinſicht die lateiniſche Überſetzung des Betbüchleins vom Jahre 1529 und die dadurch beeinflußte zweiſprachige Schulausgabe Majors, darin heißt Luthers Kleiner Katechismus vielmehr „Simplicissima et brevissima Catechismi expositio“. Es bedeutet alſo Catechismus hier den Text der Lehrſtücke, abgeſehen von ihrer Auslegung.

Digitized by Google

erinnere auch an den Sprachgebrauch Melanchthons [1]), der im Entwurf ſeiner Vorrede zur Auguſtana im Jahre 1530 den „catechismus oder kinderlerer“ eine ſehr „nutzliche ceremonien“ nennt, die bei den Evangeliſchen „gehalten“ werde (ſ. u. S. 570), und in ſeiner Catechesis puerilis 1532 ſagt: Catechesis adhuc dicitur quaedam prima institutio, in qua compendio (d. h. in kurzer Form) traditur summa Evangelii (eine ratio docendi heißt ſie gleich darauf). Ferner an Brenz' Erklärungen: κατήχησις ein muntlicher bericht, nunc dicimus κατήχισμος (Reu I, 1, S. 329); an das Gutachten der Nürnberger Prediger von 1531: „Catechismus iſt ein Vorſprechen, dem die Zuhörer nachſprechen müſſen“ (Reu I, 1, S. 419); an die Württemberger Kirchenordnung von 1553: „Catechismus in dem Chriſtenlichen glauben iſt ein mündtlicher bericht, darinn die fürnembſte vnd nöttige ſtuck der rechten

1) Mit Recht ſagt v. Zezſchwitz a. a. O., Melanchthons Sprachgebrauch ſei beſonders inſtruktiv, aber er mißdeutet ihn mehrfach. Daß die Briefnotiz „Quod instauras κατηχισμοὺς tuos, probo“ (C. R. I, 643) nicht auf ein Buch oder Bücher ziele, hat bereits Achelis a. a. O. S. 99, Anm. 4 gezeigt; er hätte beſtimmter ſagen können, der Ausdruck ſei gleichbedeutend mit „Catechismos anrichten, Kinderlehren halten“. Sicher falſch iſt Zezſchwitzs Behauptung, daß Melanchthon ſeinen Viſitatorenunterricht κατήχησις genannt habe; die angeführten Briefſtellen C. R. I, 904. 908. 920 f. ſprechen nicht dafür, die letztere ſchließt es geradezu aus; ſie unterſcheidet das Manuſkript des Viſitatorenunterrichtes von dem libellus alius similis, sed brevior aliquanto latinus; das ſind aber die ohne ſein Wiſſen in Wittenberg 1527 gedruckten Articuli de quibus egerunt per Visitatores. Von dieſem Büchlein ſagt er dann: „Nihil habet nisi quandam puerilem κατήχησιν, ut ita dicam, Christianae religionis ... in illa ipsa κατηχήσει quid aliud secutus sum, nisi ut necessaria in Ecclesiis docerentur?“ Das trifft durchaus zu auf jene Articuli und deren deutſche Ausarbeitung, ſeine „Sprüche, darin das ganze chriſtliche Leben gefaſſet iſt. 1527“. Dieſes Büchlein oder den gleichzeitigen lateiniſchen Entwurf der Articuli hat offenbar Melanchthon auch in den Briefen an Spalatin a. a. O. Sp. 904. 908 im Sinne und nicht ſein ſpäteres Katechismusfragment vom Jahre 1528, wie Cohrs MGP. 22, S. 50 meint (Cohrs hätte dieſe Briefſtellen in ſeiner vortrefflichen Einleitung zu den „Sprüchen“ Bd. XXI, S. 229 ff. berückſichtigen ſollen). — Merkwürdig iſt es übrigens, daß Melanchthon in dem Viſitatorenunterricht das Wort Katechismus oder Katecheſis durchweg vermeidet, obwohl er eingehend über die Sache redet.

Digitized by Google

warhafftigen Chriſtlichen religion erkläret werden" (Reu I. 1, S. 287). Ferner führe ich an die Pfälzer Kirchenordnung von 1563 (vgl. Reu I, 1, S. 210. 211; Fr. Fricke S. 5 f.): „Catechiſmus in vnſer Chriſtlichen Religion heiſt ein kurtzer vnd einfältiger mündlicher bericht von den fürnemſten ſtücken der Chriſtlichen Lehr, darinn von den jungen vnd einfältigen widerumb gefordert vnd gehört wird, was ſie gelernet haben." Tetelbach, Das Güldene Kleinot 1569: „Catechiſmus iſt ein einfeltiger mündlicher vnterricht vnd gegenbericht in der Chriſtlichen Religion" oder „Ein kurtzer Begriff der gantzen heiligen Schrifft, in Frag und Antwort geſtellet" (Reu I, 1, S. 672). Roſinus' Fragſtücke 1580: „Catechismus iſt ein kurtzer mündlicher vnderricht vnd verhöre, in frag vnd antwort geſtellet, von den fürnämbſten heubtſtücken Chriſtlicher Lehre, auß heiliger Schrifft gezogen" (Reu I, 1, S. 744). Reiches Material bieten die Kirchenordnungen. Da leſen wir z. B. bei Sehling I, 1, S. 349: „Die Eltern ſollen ihre Kinder und Geſinde fleißig zum Katechismo ſchicken" (Viſitations-Inſtruktion 1577). Mehrfach kommt die Wendung vor: den Katechismum — wofür auch Kinderlehre geſagt wird — halten oder treiben (a. a. O. S. 351. 519. 569. 617. 653. 668). „Dieweil der Katechismus währet", leſen wir in der Torgauer Ordnung 1529 (a. a. O. S. 676). „Die Lehre vom Glauben, welche man den Catechismum nennt, fleißig fördern", heißt es in der Liegnitzer Kirchenordnung 1542 (Richter I, S. 361). — Oft bedeutet es ferner, abgeſehen von der Handlung, den Lehrſtoff oder den Buchinhalt, eine Erläuterung, die zuweilen mit der vorigen verbunden erſcheint (vgl. oben z. B. Tetelbach). So redet Brenz in ſeiner Vorrede zu Melanchthons Catechesis puerilis von dem libellus κατηχήσεως und erläutert letzteres als puerilis doctrina. So definiert Melanchthon in ſeinem Vorwort zu Moibanus' Catechismi capita decem vom Jahre 1538: integra doctrinae summa breviter comprehensa ... (er verknüpft damit ſofort die Bedeutung des mündlichen Unterrichts:) hanc institutionem vocabant Catechismum, in qua non modo in publicis concionibus doctrina proponebatur, sed etiam dictata reposcebantur. Häufig heißt es

Digitized by Google

in den Kirchenordnungen „den Katechismum predigen“. Juſtus Jonas erläutert in der Vorrede zu ſeiner lateiniſchen Überſetzung der Nürnberger Kinderpredigten (1539) catechismus mit christiana cognitio, Mörlin in ſeiner Bearbeitung des Lutherſchen Enchiridion (1556): „Es iſt ein kurtzer vnterricht, darinnen die fürnemeſten Heubtſtücke Chriſtlicher Lere begrieffen ſind“. Karg ſchreibt 1564: „Catechismus iſt eine Summa chriſtlicher Lehre und kurzer Inhalt der heiligen göttlichen Schrift“ (Reu I, 1, S. 587), dieſelbe Erklärung ſteht in den Fragſtücken für Hohenlohe von 1577 (Reu S. 387). Mehrfach kommt dieſe Deutung ſogleich in den Buchtiteln zum Ausdruck: „Katechismus oder Schülerſtücklein“ für Landau 1544 (Reu S. 228), „Capita Christianismi sive Catechismus fidei“ von Tilianus 1538 (Reu S. 320), „Katechismus d. i. eine kurze Summa chriſtlicher Lehre“ von Karg 1564 (Reu S. 578), „Katechismus d. i. ein anfänglicher Bericht der chriſtlichen Religion“ Augsburg 1533 (Reu S. 756), „Der kleine Katechismus d. i. ein kurzer Unterricht der chriſtlichen Jugend in den Hauptſtücken der chriſtlichen Religion“ von Kaſpar Löner 1544 (Reu S. 627) u. ö. „Bericht“ und „Unterricht“ ſind freilich doppelſinnig, können die Handlung und den Stoff bezeichnen. Bugenhagen erläutert das Wort mit „vnderricht“ (ſo in ſeiner Ausgabe des Lutherſchen Tafelkatechismus 1529), öfters mit „vnderrichtinge“, ſo in ſeinen Kirchenordnungen von 1528 an; da ſpricht er auch von den ſonderlichen Zeiten „des catechismi, dat is der vnderrichtinge“. Das kommt wieder auf die Bedeutung „mündlicher Unterricht“ hinaus.

Ferner bedeutet „Katechismus“ im 16. Jahrhundert zuweilen noch den Frageakt mit den Taufpaten innerhalb der Taufliturgie, z. B. wird in der Kölner Reformation 1543 das Wort erläutert als „Unterricht, Vermahnen und Befragen an die Paten“, „die Catechismi gegen den Eltern und Paten und die Exorcismi gegen den Kindern ſollen gehalten werden am Feierabend vor dem Tag, da die Kinder getauft werden ſollen“ (vgl. Fricke S. 6). Derſelbe Sprachgebrauch in der Kirchenagenda für das Erzherzogtum Öſterreich unter der Enns von 1571, vgl. Höfling, Sakrament der heiligen Taufe I, S. 566 ff.

Digitized by Google

Endlich kommt das Wort auch noch ohne die gewöhnliche inhaltliche Beſtimmtheit vor und bedeutet nur mehr allgemein und formell „Unterricht“, z. B. in Schwenkfelds Catechismus Chriſti 1537, in Lonicers Catechesis de bona Dei voluntate 1523 (Veeſenmeyer, Literar.-bibliograph. Nachrichten ꝛc. S. 4 ff.), in Brunfels’ Catechesis puerorum in fide, in literis et in moribus 1529 (Cohrs, MGP. 22, S. 198 ff.), auch bei Val. Krautwald (Cohrs 23, S. 189); ich verweiſe auch auf die oben angeführten Definitionen der Württemberger und Pfälzer Kirchenordnungen.

Das reiche Material iſt hiermit noch längſt nicht erſchöpft. Wünſchenswert wäre übrigens eine neue Unterſuchung des patriſtiſchen und mittelalterlichen Sprachgebrauchs. Noch eine kurze Bemerkung zum Schluß. Luther hat öfters betont, daß er die Stücke des chriſtlichen Unterrichts nicht beſſer zu ſtellen wiſſe, als ſie bereits von Anfang der Chriſtenheit an geſtellt und bisher geblieben ſeien. Mag er mit dieſem geſchichtlichen Urteil ſich auch teilweiſe irren, namentlich bezüglich des Dekalogs, jedenfalls hat er mit Abſicht und Bewußtſein die reine und urſprüngliche, von der Apoſtel Zeit her überlieferte chriſtliche Lehre vertreten wollen. Dieſe Tendenz, dünkt mich, wollte er ſchon mit der auf dem altkirchlichen Sprachgebrauch ruhenden Wortwahl (Katechismus) zum Ausdruck bringen. Wenn auch ſein Sprachgebrauch ſich nicht völlig deckt mit dem altkirchlichen, es klingt doch aus ſeiner Verwendung und wiederholten Erläuterung des Wortes Katechismus das früher einmal abgelegte Bekenntnis heraus: „Ich habe mit der Gemeine die einige gemeine Lehre Chriſti, der allein unſer Meiſter iſt“ (Weim. Ausg. 8, S. 685, Z. 14 f.). In dieſem Bewußtſein der Übereinſtimmung ſeines Reformationswerkes mit der Vergangenheit der Kirche hat er ein Jahr nach der Herausgabe ſeiner Katechismen ſogar der ſtarken Formulierung Melanchthons am Schluß des erſten Teils der Augsburgiſchen Konfeſſion, der „Leiſetreterin“, zuſtimmen können: Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est. In gewiſſem Sinne paßt dies Urteil auch auf Luthers Katechismen.

Digitized by Google

II. Handſchriftliches Material zu dem ſogenannten Großen Katechismus Luthers.

Ich meine mit dieſer Überſchrift nicht Luthers Druckmanuſkript oder einen Teil desſelben, wir beſitzen davon nichts mehr. Wohl aber befindet ſich in dem Jenaer Handſchriftenband Bos. q. 24ˢ, Abteilung IV, Bl. 240ᵃ—242ᵇ eine alte Abſchrift der längeren Vorrede Luthers vom Jahre 1530, die immerhin der Beachtung wert iſt.

Nur die kürzere Vorrede, beginnend „Dieſe predigt iſt dazu geordnet und angefangen“, ſteht am Anfang des Urdrucks (bei G. Rhau in Wittenberg 1529 in Quart) und in den Nachdrucken desſelben; ferner in der Oktavausgabe Rhaus vom Jahre 1529, die zum erſten Male Bilder enthält [1]) und ihre wichtigſte ſachliche Erweiterung ſelbſt auf dem Titel angibt „Gemehret mit einer newen vnterricht vnd vermanung zu der Beicht“, ſowie in deren Nachdrucken. Auch die deutſche Wittenberger Geſamtausgabe (H. Lufft 1553, Bl. 54ᵇ ff.) bringt wieder nur die ältere kürzere Vorrede, die lateiniſche (H. Lufft, tom. V, 1554) verfährt zunächſt (Bl. 604ᵃ) ebenſo, druckt aber dann noch auf Bl. 644ᵇ ff. die längere Vorrede nachträglich ab mit der Überſchrift Praefatio D. M. Lutheri, quae huic majori catechismo praeponenda erat.

Dieſe größere Vorrede, beginnend „Das wir den Catechiſmum ſo faſt treiben“, findet ſich zuerſt in der dritten hochdeutſchen Hauptausgabe, von G. Rhau in Wittenberg 1530 in Quart gedruckt [2]). Der Titel „Deudſch Catechiſmus“ trägt hier den Zuſatz „Gemehret mit einer newen vorrhede vnd vermanunge zu der Beicht“. Die neue längere Vorrede ſteht voran mit der Aufſchrift „Vorrhede Martini Luther“, es folgt die ältere kürzere

1) Dieſe zweite Wittenberger Ausgabe erwähnt Joſeph Levin Metzſch in Mylau in ſeinem Brief an Stephan Roth vom 21. Oktober 1529: „Ich ſchicke euch hiermit den andern Catecismum [kurz vorher iſt der „cleine Cathecismus“ erwähnt] eingepunden, pith, wollet mir bj figurenn darinne reinlich auſſtreichenn laſſzen.“ Vgl. Buchwald, Roth Nr. 249.

2) E. Sachße, Die Lehre von der kirchl. Erziehung, S. 225 berichtet irrtümlich, 1530 ſei die Beichte, 1531 die größere Vorrede hinzugekommen.

Digitized by Google

unter dem Titel „Vorrede“. So bleibt es in den folgenden Rhauſchen Drucken, nur daß in der Regel die zweite Überſchrift „Vorrede“ zur bloßen Kolumnenüberſchrift geworden iſt. So auch in den davon abhängigen Nachdrucken. Lateiniſch findet ſich die ſpätere Vorrede zum erſten Male in der vermehrten Ausgabe der urſprünglich von Obſopoeus gefertigten Überſetzung, die Brubach in Frankfurt 1544 gedruckt hat, ſogleich auf dem Titelblatt markiert: „Catechismus major D. M. Luth. recognitus et auctus, Una cum praefatione noua ad ministros Verbi“. Auch hier ſteht ſie im Text voran als Praefatio D. M. Lutheri, während die ältere Vorrede als Alia Praefatio eiusdem nachfolgt. Erſt die Jenaer deutſche Geſamtausgabe Bd. IV, durch Chriſtian Rödinger (1556) Bl. 426^{a}ff. gedruckt, hat folgende Änderungen vorgenommen. Erſtens ſtellt ſie die ältere Vorrede vom Jahre 1529 vor die jüngere vom Jahre 1530, und zwar ungeſchickterweiſe, weil dadurch der Zuſammenhang zerriſſen wird; der Schluß der urſprünglichen Vorrede „Vnd ſind nemlich dieſe“ leitete ja über zu dem unmittelbar folgenden Abdruck der Hauptſtücke. Zweitens verſieht ſie beide Vorreden mit unterſcheidenden Titeln, die ältere, nun voranſtehende heißt „Kurtze Vorrede“ 1), die jüngere, nachfolgende aber: „Eine Chriſtliche, heilſame vnd nötige Vorrede vnd trewe ernſtliche Vermanung D. M. L. An alle Chriſten, ſonderlich aber an alle Pfarherrn vnd Prediger, das ſie ſich teglich im Catechiſmo, ſo der gantzen heiligen Schrifft ein kurtze Summa vnd Auszug iſt, wol vben vnd jmer treiben ſollen etc.“ (in den Kolumnenüberſchriften entſprechend gekürzt). Von da ſind beide Überſchriften in das Konkordienbuch übergegangen, und zwar in derſelben Form und Reihenfolge in die deutſche Erſtausgabe Dresden 1580 ſowohl als in die Selneccerſche Privatausgabe der lateiniſchen Concordia Leipzig 1580, während die offizielle lateiniſche Concordia, Leipzig 1584, die Reihenfolge ändert, die „Pia utilis et necessaria praefatio etc.“ voranſtellt und die „Brevis Praefatio“ folgen läßt. Die letztere Ordnung, die ſachgemäß und urſprünglich iſt, iſt dann in den ſpäteren lateiniſch-deutſchen Aus-

1) Verſehentlich behauptet Buchwald, Entſtehung ꝛc., S. XV^{a}, Luther ſelbſt habe die Titulatur „Kurze Vorrede“ eingeführt.

Digitized by Google

gaben der Konkordie die übliche geworden und auch in den Neudrucken aus letzter Zeit (z. B. von C. Bertheau, D. M. Luthers Katechismen, Hamburg 1896, S. 35 ff.; G. Buchwald, D. M. Luthers Großer Katechismus, 4. Aufl., Leipzig 1904, S. 1 ff.) beibehalten worden.

Der Jenaer Handſchriftenband Bos. q. 24^{a}, der a. a. O. die Abſchrift der Vorrede Luthers vom Jahre 1530 enthält, iſt meines Wiſſens noch nicht genauer durchforſcht, wenigſtens noch nicht öffentlich beſprochen worden. Er enthält mehrere urſprünglich apart paginierte Abteilungen mit ſehr buntſcheckigem Inhalt, geſchrieben teils von Rörer, teils von anderen, die für ihn Abſchriften fertigten (vgl. Buchwald in unſerer Zeitſchrift 1894, S. 377). Es kann hier nicht näher auf den Inhalt des Bandes eingegangen werden, nur folgendes ſei bemerkt. Vielleicht iſt der Abſchreiber der Katechismusvorrede und der mit gleicher Hand geſchriebenen Stücke auf Bl. 211 (urſprünglich 1)^{a} durch Rörer angedeutet mit der Notiz Ex libro d. parochi in Roſleben. Unmittelbar vor der Katechismusvorrede ſtehen abgeſchrieben 15 Theſen unter der Überſchrift „Qui sentiunt, quod liceat vi resistere Caesari vim iniustam inferenti, haec argumenta adferunt“, unmittelbar nachher ein Brief von Erasmus an den Kardinal Campegius vom 18. Auguſt 1530. Mehrere voranſtehende Schriften dieſer Abteilung ſtammen aus ſpäterer Zeit, ſpäteſtens wohl aus dem Jahre 1549. Die Schrift bleibt nicht gleichmäßig. Rörer ſelbſt hat manches eingeſchaltet und wohl alles durchkorrigiert; z. B. auf Bl. 345 (früher 145, urſprünglich 1) beginnt eine durch Rörer eigenhändig gefertigte Abſchrift des Sermons Luthers vom hochwürdigen Sakrament des h. wahren Leichnams Chriſti und von den Bruderſchaften vom Jahre 1519 (Weim. Ausg. 2, 738), die mitten inne mehrmals von einer anderen, viel deutlicheren Hand fortgeſetzt iſt; Rörer diktierte wohl oder hatte einen Abſchreiber als Helfer zur Hand. In der Abſchrift der Katechismusvorrede iſt, wenn ich recht ſehe, Rörers Hand kenntlich teils an einigen Randbemerkungen, teils an einigen Zeilen mitten im Text, die er, den Abſchreiber unterbrechend, ſelbſt geſchrieben hat.

Digitized by Google

Was iſt die Vorlage derſelben geweſen? Man wird nicht an eine Handſchrift, weder an Luthers Original noch an eine davon genommene Abſchrift denken dürfen. Vielmehr kommt nur ein Druck, und zwar Rhaus Urdruck vom Jahre 1530, in Betracht. Daß ein Druck die Vorlage geweſen iſt, beweiſt ſchon die Überſchrift „Ein newe vorrede vnd vermanung zur Beicht D. M. L." im Zuſammenhang mit der Tatſache, daß nur die Vorrede, nicht aber die Beichtvermahnung abgeſchrieben iſt. Das erklärt ſich am natürlichſten aus der Beſchaffenheit einer Druckvorlage, die im Titel die neue Vorrede mit der Vermahnung zur Beichte nebeneinander nennt, beide Stücke aber getrennt druckt. Von 1530 an verfährt Rhau ſo; die Vorrede ſteht vorne an, die Beichtvermahnung behält ihren Platz am Ende, den ſie ſeit 1529 hatte, und der Titel trägt jenen Zuſatz „Gemehrt mit einer neuen Vorrede und Vermahnung zur Beicht" auch 1531, 1532 und 1535, bis er von 1538 an durch „Auffs new Corrigirt vnd gebeſſert" erſetzt wird. Daß nun aber der erſte Abdruck in der Ausgabe vom Jahre 1530 die Vorlage geweſen iſt und keine ſpätere, geht hervor einmal aus dem eigenhändigen Zuſatz des Schreibers am Schluß „Anno MD XXX", ferner aus der Tatſache, daß ſeine Abſchrift einige Lesarten enthält, die ſich nur in dem erſten Abdruck vom Jahre 1530 finden, nämlich 1) „Das ſie kinder würden vnd das ABC anfiengen zu lernen, das, das ſie meinen lengeſt an den ſchuhen zuriſſen haben" (das doppelte „das"), 2) „wider des teglich vnd vnrügig anfechten vnd lauren des tauſendkünſtigen teuffels" (erſt ſpäter iſt mit anderer Tinte das falſche „des" durch ein übergeſchriebenes a verbeſſert), 3) „en zweifeln" ſtatt „zweifel". Dieſe markierten Lesarten hat nur die Handſchrift mit dem Urdruck gemeinſam. Da nun ſchon durch jene Formulierung der Überſchrift die Benutzung der originalen Handſchrift ausgeſchloſſen erſcheint, ſo bleibt nur übrig, in dem vorliegenden Manuſkript die Abſchrift des erſten Druckes zu erkennen. Vgl. Weim. Ausg. 30, S. 126, 26; 127, 30. 36.

Gewiß war es gedankenlos, daß der Abſchreiber in der Überſchrift „vnd vermanunge zur Beicht" ſtehen ließ, während die folgende Abſchrift kein Wort von der Beichte enthält, er verſchuldete

es, daß eine andere Hand, dies Verſehen überbietend, als Inhaltsangabe am Rande notiert hat „Vermanung zur Beicht D. M. L." Mit jener Gedankenloſigkeit aber verträgt es ſich wohl, daß er die mechaniſche Tätigkeit des wörtlichen Abſchreibens, wie die angeführten Lesarten zeigen, ſorgfältig verrichtet hat. Wenn Koffmane, Die handſchr. Überlieferung von Werken D. M. Luthers I (1907), S. III, Anm. 2 unſern Kodex Bos. q. 24^{a} als Beweis für die Behauptung anführt: „Zuweilen fanden ſich Handſchriften, deren Urheber gefliſſentlich Umarbeitungen vorgenommen hatten", ſo trifft das wenigſtens auf das ſoeben beſprochene Stück nicht zu. Möchte es D. Koffmane, dem „zurzeit genaueſten Kenner der Roreriana" (a. a. O. S. XXII), gefallen, ſeine wertvollen, aber allzu knappen Fingerzeige zu ergiebigen Handreichungen auszugeſtalten [1])!

Man möchte noch fragen: warum wurden denn überhaupt ſolche Abſchriften gefertigt, wenn doch das Gedruckte vorlag und zugänglich war? Vielleicht hat der Abſchreiber, im Beſitz einer früheren Ausgabe des Großen Katechismus, dieſe durch die Kopie des neu hinzugekommenen Stückes ergänzen wollen? Oder kam es ihm nur darauf an, den ſelten gewordenen erſten Druck der Vorrede vom Jahre 1530 feſtzuhalten? Wir wiſſen es nicht. Jedenfalls kam das Sammelheft mit dieſem Stück in den Beſitz Rörers, der, wenn ich recht ſehe, eigenhändig durch einige Randgloſſen, durch Markierung von Abſätzen, durch orthographiſche Korrekturen u. a. ſich daran betätigt hat. Hatte er etwa vor, ſich ſo eine Vorlage zum Abdruck in der Jenaer Geſamtausgabe vorzubereiten, nachdem der ohne ſeine Mitwirkung erſchienene 6. Band der deutſchen Wittenberger Ausgabe vom Jahre 1553 gerade dieſes Stück, die längere Katechismusvorrede, ausgelaſſen hatte? Aber tatſächlich hat Rörer doch in dem im Jahre 1556

1) Warum nennt Koffmane unter den Sammlern von Handſchriften Luthers S. XXV nicht den Mich. Stiefel und vor allem Spalatin? Vgl. meine Unterſuchung über den liber Stifelii in dieſer Zeitſchrift 1907, S. 449ff., 564ff., 598. Zu Spalatin vgl. z. B. Melanchthons Briefnotiz Corp. Ref. I, 908: „Lutheri literas non reposco abs te. Potes ea inter alia tua κειμήλια ponere."

Digitized by Google

erſchienenen 6. deutſchen Band der Jenaer Ausgabe eine Vorlage benutzt, welche die eigentümlichen Lesarten und Randbemerkungen der eben beſprochenen Abſchrift nicht enthält.

Das Reſultat unſerer Unterſuchung iſt alſo ein weſentlich negatives, ſofern der geringfügige Wert der handſchriftlichen Überlieferung ſich uns ergeben hat; immerhin gab ſie uns Anlaß, die Schickſale der zweiten Vorrede Luthers feſtzuſtellen [1]).

Viel wichtiger iſt das handſchriftliche Material, das Buch-

---

1) Als Zeitpunkt der Abfaſſung dieſer Vorrede möchte ich Luthers Aufenthalt auf der Feſte Koburg annehmen. In der Vorrede klagt er über das Laſter der Sicherheit und des Überdruſſes, da viele den Katechismus für eine ſchlechte, geringe Lehre halten, die ſie einmal überleſen und dann alsbald alles zu können meinen, das Buch in den Winkel werfen und ſich ſchämen, mehr darin zu leſen; er, ein gelehrter und erfahrener Doktor und Prediger, tue doch wie ein Kind und ſpreche des Morgens, und wenn er Zeit habe, Vaterunſer, zehn Gebote, Glauben uſw., „und muß ein Kind und Schüler des Katechismus bleiben und bleib's auch gern". Genau dieſelben Gedanken mit wörtlichen Anklängen hat er im Brief an Jonas vom 30. Juni 1530 (Enders 8, S. 47, Z. 37 ff.) und in der gleichzeitigen Auslegung des 117. Pſalms (Erl. Ausg. 40, S. 286) ausgeſprochen. — Wenn Luther im Vorwort die Trägheit und den Unfleiß vieler Pfarrer im Katechismus ſcharf tadelt, ſo iſt zu beachten, daß er damit teils die brandmarken will, die ſchon unter dem Papſttum als ſchändliche Freßlinge und Bauchdiener faul und läſſig geweſen ſind, teils die eiteln halbgelehrten Prediger, die namentlich unter den „Rotten" ſich fanden. Für ſeinen Feuereifer war der Fortſchritt der evangeliſchen Lehre überhaupt ein zu langſamer. So iſt der herbe Tadel der Vorrede gewiſſermaßen ein Stimmungsurteil, worin Luthers Geſamturteil ſich nicht erſchöpfte. Zur Ergänzung dient, was er kurz vorher am 20. Mai 1530 ſeinem Kurfürſten geſchrieben hatte (Erl. Ausg. 54, S. 148): „Es wächſet jetzt daher die zart Jugend von Knäblin und Maidlin, mit dem Catechismo und Schrift ſo wol zugericht, daß mir's in meinem Herzen ſanft tut" uſw. In der Sache ſtimmt dazu genau das erſt neuerlich durch Th. Kolde veröffentlichte Urteil Melanchthons, der zur ſelben Zeit in ſeiner urſprünglichen Vorrede zur Auguſtana geſchrieben hat: „Uber das alles wirt noch ein vaſt nutzliche ceremonien gehalten, welche vor zeiten in der chriſtenheit mit ſonderm fleiß gebraucht worden, aber nachvolgend aus unfleis der pfarrer und des volcks gantz unterlaſſen, nemlich der catechismus oder kinderleer ... hie nemen die kinder vaſt zu an chriſtlichem verſtandt, der hieruor auch den alten von wegen ſo vil unnutzer Disputation und geſchwetz, damit ſolche leer vermiſcht geweſen, gemangelt hat." (Kolde, Die älteſte Redaktion der Augsburger Konfeſſion, S. 9 f.)

Digitized by Google

w a l d aufgefunden und in ſeinem Buch „Die Entſtehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des Großen Katechismus“ (1894) veröffentlicht hat; er hat darin den Nachweis geliefert, daß der Große Katechismus aus den drei Predigtreihen, die Luther im Jahre 1528 über den Katechismus gehalten hatte, und aus der Palmſonntags- und Gründonnerstagspredigt von 1529 herausgewachſen iſt. Zu ſeiner ſorgfältigen Unterſuchung über das Quellenverhältnis habe ich einen kleinen Nachtrag zu geben. Richtig hat B u c h w a l d a. a. O. S. XVI die Gründonnerstagspredigt 1529 (jetzt in der Weim. Ausg. 29, S. 204 ff.) als Quelle jener Vermahnung zum Sakrament nachgewieſen, die am Ende des fünften Hauptſtückes im Großen Katechismus ſteht. Es iſt aber ferner zu beachten, daß Luther an jenem Gründonnerstag noch einmal, am Nachmittag, gepredigt hat (vgl. W. A. 29, S. 219 ff.) und daß der Eingang dieſer Predigt die Vorlage für den etwas überraſchenden und ſchwerverſtändlichen Schlußabſchnitt des Großen Katechismus geworden iſt [1]). Ich ſtelle die beiden bezüglichen Texte nebeneinander:

Weim. Ausg. 29, 219, Z. 8—13.

Hodie monui, ut ne contemnamus sacramentum propter praeceptum, promissionem et necessitatem, et non solum vos adultos moneo, sed etiam adolescentes, ut sic praecepta, Simbolum, pater noster faſſet. Es iſt mit uns alten nu geſchehen. oportet instituantur pueri et recitent coram diaconis, quid domi didicerint, et illi adiun-

Deudſch Catechismus (Schlußabſchnitt).

Solchs ſey nu zur vermanunge geſagt, nicht allein fur vns alte vnd groſſe, ſondern auch fur das iunge volck, ſo man ynn der Chriſtlichen lere vnd verſtand auffziehen ſol. Denn damit künde man deſte leichter die zehen gepot, glauben vnd vater vnſer yn die iugent bringen, das es yhm mit luſt vnd ernſt eingienge vnd alſo von iugent auff vbten vnd gewoneten. Denn es iſt doch nu faſt mit den alten geſchehen, das

1) Man beachte, daß das, was W. A. 19, 213, Z. 8 ff. aus der Quelle R (Rörer) abgedruckt iſt, ſachlich übereinſtimmt mit dem Nachtrag der Quelle N (Mykoniusband in Nürnberg), der a. a. O. S. 212 in der Lesart zu Z. 16 bis 213, 13 ſteht.

Digitized by Google

gendi ad hoc. 'Hoc facite' etc. et ut sint etiam participes et orent nobiscum.

man ſolchs vnd anders nicht erhalten kan, man ziehe denn die leute auff, ſo nach vns komen ſollen vnd ynn vnſer ampt vnd werck tretten, auff das ſie auch yhre kinder frůchtbarlich erziehen, damit Gottes wort vnd die Chriſtenheit erhalten werde. Darůmb wiſſe ein yglicher hausuater, das er aus Gottes befehl vnd gepot ſchuldig iſt, ſeine kinder ſolchs zu leren oder lernen laſſen, was ſie kónnen ſollen. Denn weil ſie getaufft ſind vnd ynn die Chriſtenheit genomen, ſollen ſie auch ſolcher gemeynſchafft des Sacraments genieſſen, auff das ſie vns mógen dienen vnd nůtze werden, denn ſie můſſen doch alle vns helffen gleuben, lieben, beten vnd widder den Teuffel fechten.

Luther wollte offenbar mit dieſem Schluß zu dem Anfang des Buches zurücklenken, ſpeziell zu der älteren Vorrede. Die nicht ſofort deutliche Verknüpfung dieſer abſchließenden Mahnungen zum Erlernen des Katechismus mit der vorangehenden adhortatio ad sacramentum wird durch die angeführten Sätze jener zweiten Gründonnerstagspredigt etwas deutlicher. Es handelt ſich offenbar um die als bekannt vorausgeſetzte Einrichtung eines katechetiſchen Verhörs vor der Abendmahlsfeier, worauf ſchon die Vorrede hingewieſen hatte [1]). Die Lockung und Reizung zu dem reichen Segen des Sakraments, meint Luther, zielt beſonders auch auf die Jungen und ſoll ſie willig machen, die Vorbedingung (d. h. die Erlernung der katechetiſchen Hauptſtücke) zu erfüllen:

---

1) Auch Melanchthon ſpricht davon in jener Vorrede zur Augsburgiſchen Konfeſſion (bei Kolde a. a. O. S. 9): „Die ſacrament empfeht das volck mit großer reverentz und offter dan hievor, da wirt ain jeder zuvor verhort und unterwiſen; welchs vor zeiten nit leichtlich geſchehen kont, da zu einer Zeit ein ſolcher hauf mit einander hinzudrang." Zahlreiche andere Belege im Abdruck der Kirchenordnungen bei Sehling.

demgemäß ſollen die Eltern ſolches die Kinder gewiſſenhaft lernen laſſen als Vorbereitung auf jenes Verhör, damit ſie ſo zum Genuß des Sakraments und überhaupt zur Betätigung eines reifen chriſtlichen Charakters gelangen.

Buchwald bemerkt in ſeiner Unterſuchung a. a. O. S. XV ferner, daß Luther bei der Abfaſſung des Großen Katechismus die drei Predigtreihen vom Jahre 1528 „ſei es in ſeinem Konzept, ſei es in einer Nachſchrift vor ſich gehabt" habe. Dasſelbe gilt natürlich von den bezüglichen Einzelpredigten des Jahres 1529. Was von beiden das Wahrſcheinlichere ſei, iſt ſchwer zu ſagen, denn wir ſind über die Art der Predigtvorbereitungen Luthers nicht näher unterrichtet. In der Regel wird er nur zu knappen Notizen Zeit gehabt haben. Im vorliegenden Falle iſt aber zu bemerken: hat Luther ſeine Predigtkonzepte zugrunde gelegt, ſo müſſen es ziemlich genaue und ausführliche geweſen ſein, denn es finden ſich, wie Buchwald nachgewieſen hat, ſo viele wörtliche Übereinſtimmungen zwiſchen den Predigten und dem Catech. maj., daß an eine Ausarbeitung auf Grund von nur flüchtigen Notizen nicht gedacht werden kann. Will man aber lieber Nachſchriften von Zuhörern als das eigene Konzept für Luthers Vorlage gelten laſſen, ſo muß die vorliegende Niederſchrift Rörers, die Buchwald veröffentlicht hat, ſchon um deswillen ausſcheiden, weil ſie eine erſt am 16. Februar 1533 vollendete Reinſchrift iſt (Buchwald a. a. O. S. IX^{b} unten)[1]. Oder will man gar die Vermutung wagen, daß der Große Katechismus auf Grund von Nachſchriften nicht unmittelbar von Luther, ſondern von einem beauftragten geſchickten Redaktor ausgearbeitet worden ſei? Daß dies ſonſt geſchah und daß ſolche Ausarbeitungen ohne weiteres unter Luthers Namen ausgingen, iſt Tatſache, man beachte z. B. das von mir in dieſer Zeitſchrift 1907, S. 604 Angeführte. Eben auch auf eine Reihe von Predigten, die Luther im Jahre 1528 über Joh. 17 gehalten hatte, trifft das zu; ſie erſchienen unter Luthers Namen, Cruciger aber war der Bearbeiter (Weim.

1) Das hat Kawerau in Köſtlins M. Luther[5] Bd. II, S. 52 nicht beachtet, wo er urteilt: „Dieſe [Rörers] Nachſchriften lagen Luther vor."

Digitized by Google

Ausg. 28, S. 33ff.). Allein daran, daß Luther den „Deudſch Catechiſmus" als die reife Summe ſeiner Predigten ſelbſt ausgearbeitet hat, darf füglich nicht gezweifelt werden; denn 1) Luther ſchreibt ja ausdrücklich am 15. Januar 1529, daß er bei der Arbeit ſei (Modo in parando catechismo pro rudibus versor, vgl. Enders 7, 43); 2) ſein eigenartiger, urwüchſiger, förniger Stil bezeugt ſich in dieſem Werk ſo friſch und urſprünglich, wie ihn auch der gewandteſte Redaktor nicht hätte nachahmen können (ich verweiſe auf die zahlreichen ſprachlich intereſſanten Stellen, die z. B. in der J. T. Müllerſchen Ausgabe des Konkordienbuches auf S. 857 ff. aufgeführt ſind); 3) die Feder eines Bearbeiters hätte den Stoff ſicher glatter und gleichmäßiger geſtaltet, während einige vorhandene Unebenheiten des Textes erkennen laſſen, daß der Verfaſſer mit Unterbrechungen daran gearbeitet hat. Das war aber in Luthers perſönlichen Verhältniſſen begründet. Wir wiſſen, wie ſehr er im Winter 1528/29 durch Bugenhagens Vertretung, durch das Viſitationswerk und anderes belaſtet und dann auch durch Kränklichkeit behindert war; dadurch wird es verſtändlich, daß er nicht in einem Zuge an dieſem freilich längſt geplanten und oft durchdachten wichtigen Buch arbeiten konnte.

Feſt ſteht, daß er mindeſtens ſchon Anfang Januar 1529 bei der Ausarbeitung war (vgl. den oben zitierten Brief vom 15. Januar), ferner daß er ſie erſt nach Gründonnerstag (vgl. Buchwald S. XVf.) abgeſchloſſen hat. Wahrſcheinlich aber iſt ihr Beginn ſchon in das Jahr 1528 zu verlegen, und zwar nicht erſt in die letzten Monate. Denn die Vorrede und der ganze Eingang bis hinein in die Auslegung der Gebote ſtimmt ſo genau wie kaum ein anderer Teil des Buches mit der erſten Katechismuspredigt vom 18. Mai 1528 zuſammen (vgl. Buchwald a. a. O. S. XV und S. 1). Erwägt man nun, daß die weitere Auslegung des Dekaloges beſonders mit der zweiten Predigtreihe vom September, ferner die Auslegung des Glaubens, des Vaterunſers und der Sakramente vornehmlich mit der dritten Reihe vom Dezember übereinkommt (vgl. Buchwald a. a. O.), ſo ergibt ſich die Möglichkeit, daß der Große Katechismus im zeitlichen Anſchluß an die bezüglichen Predigtgruppen ganz allmählich nieder-

Digitized by Google

geſchrieben iſt. Am wahrſcheinlichſten bleibt jedenfalls, daß Luther die Vorrede und den Eingang (vielleicht auch noch den Anfang der Auslegung) eine ziemliche Zeit vor den anderen Hauptteilen verfaßt hat, beſonders noch aus folgendem Grunde: die Texte der fünf Hauptſtücke lauten im Eingang mehrfach anders als in der folgenden Auslegung [1]), wo ſie offenbar den Tafeldrucken des Kleinen Katechismus, die im Januar und März erſchienen, gleichförmiger geſtaltet ſind. Im Eingang heißt es z. B. „Du ſolt kein ander Götter haben neben mir“, ſpäter vor der Auslegung „Du ſolt nicht ander Götter haben“; jene Form entſpricht mehr der Bibelüberſetzung laut der Predigt vom 24. September 1525 (Weim. Ausg. 16, 436, Z. 29), dieſe der Kurzen Form 1520, dem Betbüchlein 1522 f., der Laienbiblia 1525 und dem Kleinen Katechismus. Im Credo lautet der Text an erſter Stelle: „geboren aus Maria der Jungfrau, gelitten hat unter Pontio Pilato, gekreuzigt, geſtorben und begraben iſt ... zur rechten Hand Gottes, und von dannen zukünftig zu richten ... Gemeinſchaft der Heiligen“; an zweiter Stelle: „geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontio Pilato, gekreuzigt, geſtorben und begraben ... zur Rechten Gottes ... von dannen er kommen wird zu richten ... Gemeine der Heiligen“. Jene Form ſchließt ſich meiſt älterer Überlieferung an (vgl. die Überſichten bei Cohrs MGP. 23, S. 293 ff.), ohne daß eine beſtimmte Vorlage bezeichnet werden könnte, dieſe kommt genau mit der Faſſung im Kleinen Katechismus überein. Die Kurze Form, das Betbüchlein, die Laienbibel ſtimmen in ihrem Text teils zu der erſten, teils zu der zweiten Form. Ich verzichte darauf, die verſchiedenen Textgeſtalten innerhalb des Großen Katechismus noch ausführlicher nachzuweiſen. K. F. Th. Schneider hat in der Einleitung zu ſeiner kritiſchen Ausgabe des Kleinen Katechis-

1) Auffallend bleibt dieſe Unſtimmigkeit immerhin, zumal wenn man ſich der Weiſung in Luthers Vorrede zum Kl. Katechismus erinnert, man ſolle von der gewählten Form keine Silbe verändern. Aber es iſt doch zu ſagen: Luther brauchte in dieſem Falle um ſo weniger am Buchſtaben zu haften, da er ja hier nicht einen Memorierſtoff für Kinder darbietet, ſondern für Verſtändige ſchreibt, die ſich für ihr ſelbſtändiges Katecheſieren und Predigen aus dem Gr. Katechismus Rats erholen ſollten.

Digitized by Google

mus S. XXXVI f. noch weitere Proben geliefert und darin einen Beweis dafür gefunden, daß der Große vor dem Kleinen verfaßt ſei. Er hat in ſeiner Art ganz recht damit; wir können aber heute genauer ſagen: obwohl der Kleine Katechismus in Tafelform ſchon im Januar und März 1529 vorlag vor dem fertigen Druck des Großen, der uns erſt am 23. April beglaubigt iſt, hat Luther doch wahrſcheinlich einen Teil ſeines Manuſkriptes des Großen ſchon im Jahre 1528 vor der Abfaſſung des Kleinen (des Tafelkatechismus) geſchrieben; dafür ſpricht das, was wir über die handſchriftliche Grundlage, die bis auf den Mai 1528 zurückgeht, wiſſen, ferner die eben beſprochene Verſchiedenheit des Wortlautes der Hauptſtücke.

(Im nächſten Hefte dieſer Zeitſchrift folgen Unterſuchungen über die Katechismen des Juſtus Menius und Johann Spangenberg, die aus dem vorliegenden Heft wegen Raummangels ausgeſchaltet werden mußten.)

4.

Fünfundzwanzig Jahre Lutherforſchung.

1883 bis 1908.

(Schluß.)

Von

Oberkonſiſtorialrat D. G. **Kawerau** in Berlin.

II. [1]

Der erſte Artikel dieſes Rückblickes hatte ſich weſentlich mit der Frage beſchäftigt, in welcher Weiſe während der letzten 25

1) Zu meinem erſten Artikel im 3. Heft des Jahrganges 1908 dieſer Zeitſchrift ſei zu S. 342 hier nachgetragen, daß wir in bezug auf die Bedeutung der Michael Stiefelſchen Sammlung von Briefen Luthers (in Jena) bereits eine wertvolle Unterſuchung von O. Albrecht, „Stud. u. Krit." 1907, S. 564 ff. beſitzen. Derſelbe macht mich darauf aufmerkſam, daß auch er ſich gegen Spittas Arbeit über Luthers Lieder im „Theol. Lit.-Bericht" erklärt habe, alſo den S. 352 Anm. 2 aufgeführten Kritikern zuzuzählen ſei.

Digitized by Google

Jahre das Quellenmaterial, auf welches ſich die Erforſchung des Lebens und Wirkens Luthers aufbaut, durch neue Funde und Veröffentlichungen ſich vermehrt hatte. Ich wende jetzt meinen Blick auf die Arbeiten, die ſich mit einzelnen Abſchnitten, einzelnen Erlebniſſen oder einzelnen Fragen zur Lutherbiographie beſchäftigen, und wähle dabei im ganzen das Prinzip chronologiſcher Anordnung. Aber auch hier, wie ich nochmals hervorheben muß, kann und ſoll es ſich nicht um eine vollſtändige Aufzählung ſämtlicher Veröffentlichungen auf dieſem Gebiete handeln, und ich möchte jeden, der etwa einen von ihm gelieferten Beitrag zur Lutherforſchung hier nicht erwähnt findet, von vornherein bitten, nicht an ein abſichtliches Verſchweigen dabei zu denken. Ich gebe einen Überblick über das, was beim Niederſchreiben in meiner Erinnerung lebendig iſt, bin aber auch dabei beſonders auf ſolche Literatur angewieſen, die ich in meiner Bibliothek vor Augen habe.

Aus Mansfeldiſchen Bergwerksakten hat W. Möllenberg [1]) über Luthers Vater manche neue Mitteilung zu gewinnen vermocht, aus denen uns ſeine Perſon, ſeine Beteiligung am Bergbau und ſein allmählich ſich hebendes Anſehen noch deutlicher als bisher hervortritt. Über Luthers Geburtsjahr und Geburtstag hat G. Oergel in ſeiner inhaltreichen und ſcharfſinnigen Schrift „vom jungen Luther“ [2]) neue Verhandlungen angeregt, indem er für das Jahr 1482 eintrat und, geſtützt auf die Altersberechnung, welche die Erztafel auf Luthers Grabſtein in Wittenberg bietet, den 7. Dezember für Luthers mutmaßlichen Geburtstag erklärte. Seine Ausführungen ſind nicht unwiderſprochen geblieben; was den Geburtstag anbetrifft, ſo wird unbedenklich am 10. November feſtzuhalten ſein, da nicht nur Melanchthon und die ganze folgende Tradition für dieſen Tag einſtehen, ſondern, worauf Drews verwies, auch Luther ſelbſt in ſeinem Brief vom 6. November

1) In „Zeitſchr. des Harzvereins“ 39, 169 ff.

2) Georg Oergel, Vom jungen Luther. Erfurt 1899. Dazu vgl. P. Drews in „Theol. Rundſchau“ 1900, S. 211 ff. und G. Kawerau in „Neue kirchl. Zeitſchrift“ XI, 163 ff. Ich bemerke noch dazu, daß auch Petrus Sylvius 1533 ſchreibt, Luther ſei „vor Martini“ geboren, „Archiv für Lit.-Geſch.“ 1876, S. 298.

Digitized by Google

1532 uns bezeugt, daß er am Martinstage ſeinen Geburtstag feierte. In bezug auf das Geburtsjahr werden wir aus einer gewiſſen Unſicherheit kaum herauskommen, da die zahlreichen Äußerungen Luthers teils über ſein Geburtsjahr ſelbſt, teils über ſein Lebensalter in beſtimmten Jahren ein gewiſſes Schwanken bei ihm ſelbſt verraten. Wenn aber dabei dieſes Schwanken ſich über die Jahre 1482—1484 erſtreckt, ſo wird doch die größte Wahrſcheinlichkeit für das mittlere dieſer Jahre ſprechen, auf welches auch die größte Zahl ſeiner Angaben hinweiſt [1]). Hat Oergels Schrift in dieſer Beziehung die herkömmliche Anſchauung nicht umgeſtoßen, ſo enthält ſie doch in den übrigen Teilen viel Wertvolles, um Luthers Leben als Student, ſeinen Erwerb akademiſcher Grade und ſein Erfurter Mönchsleben genauer zu datieren und anſchaulichere Vorſtellungen davon zu gewinnen. Intereſſant iſt beſonders das Material, das er für das entſcheidende Jahr 1505, wo Luther ins Kloſter eintrat, zuſammengetragen hat an erſchreckenden Vorkommniſſen in den Kreiſen der Univerſität; daß einer ſeiner Examensgenoſſen plötzlich an Pleuritis ſtarb, daß die Peſt und der Flecktyphus gerade damals in Erfurt manches Opfer forderten, ſo daß im Sommer eine Panik unter den Studenten ausbrach, das hilft uns verdeutlichen, warum gerade damals die ernſten Gedanken an Tod und Gericht Luthers Seele erſchütterten, wenn wir auch Oergel darin ſchwerlich folgen werden, daß er den an Luthers Seite angeblich erſtochenen Freund eben in dem an Pleuritis mit Stichen in der Bruſt plötzlich geſtorbenen Freund wiederfinden will [2]). Es ſei hier bemerkt, daß der Heimgang des trefflichen altlutheriſchen Paſtors Oergel in Erfurt nicht nur für die Akademie gemeinnütziger Wiſſenſchaften, ſondern ſpeziell auch für die Lutherforſchung ein ſchmerzlicher Verluſt iſt [3]). Die ver-

1) Ich mache z. B. auch auf Schlaginhauſen ed. Preger Nr. 59 aufmerkſam, wo zu Neujahr 1532 Luthers Alter auf „48 jar alt“ beſtimmt wird, was nur zu 1483 paßt. G. Rörer notiert im Jahre 1532 in der Jenaer Handſchrift Bos. q. 24[s] Bl. 114[b]: Anno 1483 natus est Lutherus. — Im Frühjahr 1543 ſagt Luther (Kroker Nr. 625): „Nullus est certus de nativitatis tempore, denn Philippus et ego ſein der ſachen umb ein jahr nicht eins.“

2) Vgl. hierzu Drews a. a. O. S. 213.

3) Es ſei hier an ſeine frühere wertvolle Studie „Beiträge zur Geſchichte

Digitized by Google

ſchiedenſten Forſcher haben ſich in dieſen Jahren wieder durch Luthers Romreiſe zu neuen Forſchungen treiben laſſen. Drei ſelbſtändige Schriften [1]) und eine Reihe von Aufſätzen [2]) beſchäftigen ſich mit ihr. Hausrath verſuchte mit Glück das Handbuch der damaligen Rompilger, die Mirabilia urbis Romae, heranzuziehen, um uns die Wanderungen Luthers durch die verſchiedenen Gnadenſtätten Roms und ſeine verſtreuten Bemerkungen darüber an der Hand dieſes Führers anſchaulich zu machen. Gegenſtand des Streites bildet aber auf dieſem Gebiete einmal die Frage nach dem Charakter der Sendung Luthers nach Rom, ob er als Abgeſandter der gegen Staupitz damals in Auflehnung befindlichen Konvente, alſo als Sachwalter der Oppoſition gegen Staupitz, oder auf Staupitz' Wunſch, als dieſer ſelbſt einzulenken und Frieden wieder herzuſtellen begehrte, als Vermittler entſendet worden ſei; in engem Zuſammenhang damit ſteht die Frage nach dem Jahr der Romreiſe (1510 oder 1511); endlich iſt mancherlei verhandelt worden über die mutmaßliche Reiſeroute, indem die einen lediglich Luthers eigener Erwähnung von Orten, die er geſehen haben muß, dabei folgten, andere aus der Literatur jener Zeit ſonſt übliche Pilgerſtraßen zu ermitteln ſuchten. Ich ſelbſt habe verſucht, eine Nachleſe von Stellen aus Luthers Werken zu liefern, in denen ſich Reminiszenzen an jene Reiſe, beſonders den Aufenthalt in Rom ſelbſt, gewinnen laſſen. Die bisher leider wenig beachtete Arbeit von Türk hat ihren beſonderen Wert in der Sammlung von Äußerungen Luthers, welche uns Schlüſſe geſtatten auf die Bedeutung, die dieſe Romfahrt ſpäter auf ſeine innere Entwicklung bekommen hat.

---

des Erfurter Humanismus" erinnert („Mitteilungen des Vereins für die Geſchichte und Altertumskunde von Erfurt", Heft XV).

1) A. Hausrath, M. Luthers Romfahrt. Berlin 1894; Türk, Luthers Romfahrt. Meißen 1897 (Gymnaſial-Programm); Th. Elze, Luthers Reiſe nach Rom. Berlin 1899.

2) N. Paulus in „Hiſtor. Jahrbuch" 1891, S. 68ff., 314f.; 1901, S. 110ff.; 1904, S. 72ff. G. Kawerau in „Deutſch-evang. Blätter" 1901, S. 79ff. Drews a. a. O. S. 215ff. Karl Todt in „Preuß. Jahrbb." 117, S. 497ff. — Über die Stationen einer damaligen Romfahrt auch O. Clemen, Beiträge III, 89.

Digitized by Google

Beſonders lebhaft hat ſich das Intereſſe der theologiſchen Entwicklung Luthers in ſeinen Kloſterjahren, den Studien, die er damals getrieben, den Theologen, deren Schriften Einfluß auf ihn geübt haben, dann aber auch weiter den Urteilen, die er ſpäter über ſein Kloſterleben und ſeine Mönchserfahrungen gefällt hat, zugewendet. Das ſteht im Zuſammenhange mit den neuen Materialien, die uns über die Anfänge ſeiner theologiſchen Arbeiten durch die in meinem erſten Artikel erwähnten Funde und Publikationen aufgeſchloſſen worden ſind, und iſt zugleich veranlaßt durch die ſcharfen Angriffe, die von katholiſcher Seite gegen Luthers eigene Ausſagen aus ſpäterer Zeit über ſeine innere Entwicklung durch Denifle, Griſar, N. Paulus und andere erfolgt ſind. Man hat in hohem Maße alle ſpäteren Mitteilungen Luthers ebenſo über ſein Kloſterleben wie über ſeine theologiſche Entwicklung, zugleich auch ſeine Angaben über die vulgär-katholiſchen Anſchauungen, unter denen er gelebt habe, für eine große Kette zum Teil bewußter, zum Teil unbewußter Entſtellungen und Erfindungen machen wollen. Er ſelbſt habe eine Legende über ſeine Vergangenheit geſchaffen, die es jetzt im Intereſſe der Wahrheit rückſichtslos zu zerſtören gelte. Es iſt in jenen Kreiſen die Neigung vorhanden, den größten Teil der Selbſtzeugniſſe Luthers als geſchichtlich völlig wertlos, ja wohl gar als Zeugnis einer hochgradigen Unwahrhaftigkeit auszugeben. Kein Wunder, daß dieſen geſchloſſenen und vor allem durch die imponierende Gelehrſamkeit Denifles ſich Eindruck verſchaffenden und ernſte Nachprüfung erheiſchenden Anklagen die Aufmerkſamkeit der evangeliſchen Lutherforſchung jetzt mit aller Kraft ſich zuwenden muß, und daß wir uns vor eine Menge neuer Unterſuchungen unabweislich geſtellt ſehen. Es wird auch ohne weiteres anerkannt werden müſſen, daß in ſpäteren Ausſagen Luthers über ſeine Entwicklungsjahre, wie es gemeinhin zu gehen pflegt, manche Verſchiebungen in der eigenen Erinnerung ſtattgefunden haben, und daß bei ſeiner Weiſe und ſeinem Temperament manche ſehr volltönende Äußerung gewiſſe Abſtriche erforderlich macht, um geſchichtlich brauchbar zu werden. Aber bei Beachtung dieſer Kautelen werden wir doch jene katholiſche Theſis mit gutem Gewiſſen zurückweiſen können. Das Bild ſeiner Ent-

Digitized by Google

wicklung wird ſich allerdings jetzt ſorgfältiger und in ſchärferen Abgrenzungen zeichnen laſſen, als es bisher geſchehen war. In den Grundzügen wird aber Luthers Selbſtausſage trotz aller Einwendungen dagegen als geſchichtliche Wahrheit beſtehen bleiben. Es tritt immer deutlicher hervor, wie wenig Luther als Scholaſtiker von Thomas von Aquino und deſſen Theologie berührt geweſen iſt. Daher dürfen aber auch ſeine Ausſagen über die ſcholaſtiſche Lehre am allerwenigſten an Thomas nachgeprüft werden. Es bedarf noch, um die Entwicklung Luthers genauer zu erkennen, eingehender Studien über die in ſeinen Geſichtskreis fallenden und ſeinen Studiengang beſtimmenden mittelalterlichen Lehrer [1]). Meines Erachtens müſſen aber auch vor allem die Studien fortgeſetzt und vertieft werden über die Beſchaffenheit der vulgär-katholiſchen Frömmigkeit und Denkweiſe am Ende des Mittelalters. Dafür muß die Erbauungsliteratur der Zeit und alles, worin ſich jene Frömmigkeit und Denkweiſe geäußert hat, herangezogen und durchforſcht werden. Luthers Proteſt und ſein Kampf gegen die Anſchauungen auf katholiſchem Boden ſcheidet naturgemäß nicht zwiſchen dem, was offiziell approbierte Kirchenlehre, Lehrtradition der großen Scholaſtiker und was tatſächlich verbreitete gemeinkatholiſche Anſchauung und Stimmung war. Man hat z. B. Luther zum Lügner machen wollen, indem man, was er über das Mönchsleben als Stand der Vollkommenheit ſagt, an den Lehrſätzen eines Thomas nachgeprüft hat. Die Frage wird vielmehr ſein, wie ſich ein Durchſchnittsmönch damals den Stand der Vollkommenheit dachte, den er mit dem Eintritt ins Kloſter erwählt hatte. Denifle iſt im Rechte und berührt einen ſchwachen Punkt der bisherigen Lutherforſchung, wenn er uns eine zu geringe Kenntnis der mittelalterlichen Theologie vorwirft. Aber der Mangel wäre nicht beſeitigt durch ein intenſiveres Studium der Schriften der ſcholaſtiſchen Schulhäupter. Für noch wichtiger zum Verſtändnis Luthers halte ich die Erforſchung jenes Milieus katholiſcher Frömmigkeit, in dem er ſtand, das ihn auf Schritt und Tritt umgab, und durch welches er dann hindurchgebrochen

1) Einen Beitrag hierfür bietet Stange, Theolog. Aufſätze. Leipzig 1905, S. 95ff. 109ff.

Digitized by Google

iſt. Manche wertvolle Beiträge in dieſer Richtung ſind bereits in der Streitliteratur gegen Denifle zu finden [1]). Daneben treten jetzt größere zuſammenhängende Studien über einzelne Entwicklungslinien der Theologie Luthers [2]), und ich zweifle nicht, daß die evangeliſche Lutherforſchung der nächſten Jahre mit intenſivem Ernſte die hier geſtellten Aufgaben weiter in Angriff nehmen wird.

Eine ganze Literatur hat ſich mit Ablaßlehre, Ablaßhandel und Ablaßſtreit beſchäftigt. Ein verhältnismäßig geringfügiges Geplänkel bildeten dabei die Verhandlungen über die Echtheit des Tetzelwortes: „Sobald das Geld im Kaſten klingt uſw." [3]), wenn ſie auch ſchon in die Frage nach der Ablaßlehre ſelbſt und in die Frage nach dem Verſtändnis des „per modum suffragii" für Verſtorbene gewährten Ablaſſes hinüberſpielten. Zahlreiche Studien galten der Ermittlung der Ablaßlehre in ihren verſchiedenen Nuancen im Ende des Mittelalters, wobei neben den Arbeiten der evangeliſchen Forſcher Brieger und Dietterle beſonders zahlreiche Aufſätze des katholiſchen Gelehrten Nikolaus Paulus zu erwähnen ſind [4]). Ein ſehr reiches Material iſt damit jetzt

---

1) Über dieſe vgl. „Stud. u. Krit." 1904, S. 606 f. W. Köhler im „Theol. Jahresbericht" XXIV, 510 ff. — Ich darf für die Erörterung von Fragen der im Text bezeichneten Art beſonders auf Koldes Entgegnung hinweiſen, Separatausgabe Leipzig 1904, und auf meine Unterſuchungen in „Stud. u. Krit." 1904, S. 613 ff., „Deutſch.-evang. Blätter" 1904, S. 530 ff. und 1906, S. 444 ff. Auch Haußleiters Schrift „Die Univerſität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers" [2], Leipzig 1903, iſt in dieſem Zuſammenhang von Bedeutung. — Benrath, Luther im Kloſter. Halle 1905.

2) A. W. Hunzinger, Lutherſtudien I, Leipzig 1906. — H. Preuß, Die Vorſtellungen vom Antichriſt ... bei Luther. Leipzig 1906. — Mandel, Die ſcholaſtiſche Rechtfertigungslehre uſw. Leipzig 1906. — Jundt, Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517. Paris 1906. — W. Braun, Die Bedeutung der Konkupiſzenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin 1908. — Auch Loofs, Dogmengeſchichte, 4. Aufl., Halle 1906 iſt in den Abſchnitten, die ſich mit Luthers theologiſchem Werdegang beſchäftigen, eine fortgeſetzte Auseinanderſetzung mit Denifle.

3) Vgl. meine Streitſchrift gegen Domkapitular Röhm: „Sobald das Geld im Kaſten klingt". Barmen 1890; ferner N. Paulus in „Hiſt. Jahrb." 1895 und in ſeinem „Johann Tetzel" 1899, S. 138 ff.

4) Die Literatur bis 1901 in Briegers Artikel „Indulgenzen" in

Digitized by Google

zutage gefördert. Bei Paulus trat dabei das Beſtreben hervor, die Bedeutung, welche der Attritio in der mit der Ablaßlehre eng verbundenen Lehre von der Reue zukommt und auf deren ſchädliche Wirkungen evangeliſcherſeits beſonderes Gewicht gelegt wird [1]), als möglichſt harmlos darzuſtellen und jene Attritio der Contritio möglichſt anzunähern. Sehr nützliche Zuſammenſtellungen von Quellenmaterial für den Ablaßſtreit lieferte Walther Köhler, indem er in ſeinen „Dokumenten zum Ablaßſtreit“ [2]) vom 11. Jahrhundert an bis zur Ablaßdekretale Leos X. vom 9. November 1518 wichtige päpſtliche Äußerungen, ſowie die Erörterungen hervorragender mittelalterlicher Theologen über den Ablaß zuſammenſtellte. In einer zweiten Schrift [3]) gab er ſodann in einer höchſt inſtruktiven Zuſammenſtellung Luthers 95 Theſen in der Form, daß er zu den einzelnen ebenſo Luthers Erläuterungen in den „Reſolutionen“, wie die Gegenerklärungen aus den katholiſchen Schriften des Ablaßſtreites mitteilte. Von beſonderem Intereſſe iſt ja für das Verſtändnis der damals verbreiteten Anſchauung vom Ablaß die Frage, was man ſich eigentlich unter einem Ablaß a poena et culpa dachte; wie es alſo verſtanden wurde, daß Jubiläumsabläſſe auch quoad culpam Abſolution brachten. Es iſt das ja der anſtößigſte Sprachgebrauch, der uns immer wieder in Ablaßverheißungen begegnet. Wie ſich die Theologen dieſen Ausdruck zurechtzulegen wußten, dafür hat uns N. Paulus Beiſpiele gebracht. Meines Erachtens iſt aber der Frage noch weiter nachzugehen, wie dieſe in Rom beliebte Terminologie auf das Volksbewußtſein gewirkt hat. Aber auch für die äußere Geſchichte des Tetzelſchen Ablaſſes haben uns die abgelaufenen Jahre manche neue Erkenntnis geſchaffen. Einmal hat N. Paulus ſich das Verdienſt erworben, die Geſchichte des berühmten und berüchtigten

---

Real-Enzykl. [3] IX, 76. Seitdem weitere Aufſätze von N. Paulus in „Zeitſchr. f. kathol. Theol.“ 1902 und 1903; Dietterle in „Zeitſchr. f. Kirch.-Geſch.“ XXIV—XXVII.

1) Dieckhoff, Der Ablaßſtreit. Gotha 1886.

2) Tübingen und Leipzig 1902.

3) Luthers 95 Theſen ſamt ſeinen Reſolutionen. Leipzig 1903.

Digitized by Google

Ablaßpredigers [1]) in zahlreichen Punkten aufgeklärt und feſtgeſtellt zu haben. Vergleicht man ſeine Arbeit über Tetzel mit der kümmerlichen Tendenzſchrift, mit der einſt ſeit 1853 V. Gröne die katholiſche Wiſſenſchaft auf dieſem Gebiete repräſentierte und beeinflußte, ſo kann man ſich der Freude über den Fortſchritt, den die katholiſche Geſchichtsforſchung auf dieſem Gebiet erfahren hat, nicht verſchließen; es iſt ſolide, in der Kleinarbeit verdienſtliche Forſchung und ein ehrliches Streben, die geſchichtliche Wahrheit feſtzuſtellen — natürlich mit dem begreiflichen Wunſch, alles zum beſten zu kehren. Aus Schriften dieſer Art iſt immer etwas zu lernen, auch wenn man nicht allen ihren Urteilen und Ergebniſſen beizuſtimmen vermag. Sie bezeichnet auch einen erheblichen Fortſchritt über die Schrift des evangeliſchen Theologen Körner (1880) hinaus. Noch wichtiger aber war es, daß uns der katholiſche Hiſtoriker Aloys Schulte in ſeinem großen Werke über die Fugger in Rom [2]) unerwartet ganz neue Aufſchlüſſe über die Verhandlungen brachte, die zwiſchen Albrecht von Mainz und dem Papſte geführt worden waren, um die Beſtätigung Albrechts in den auf ihn gehäuften hohen Kirchenämtern zu erlangen; wir konnten plötzlich in den ſchnöden Geldhandel hineinſchauen, der zwiſchen dem Papſt und dem Erzbiſchof ſtattgefunden hatte, einen Geldhandel, den Schulte in ehrlicher Entrüſtung kurzweg mit Simonie bezeichnete. Nicht, wie man bisher angenommen hat, war die Gewährung des Ablaßbetriebes in Deutſchland die Gegengabe geweſen für die hohen Koſten des Mainzer Palliums, ſondern Albrecht hatte dem Papſte für hohes Geld die Genehmigung abgerungen, um Mainz' willen nicht auf Magdeburg und Halberſtadt Verzicht leiſten zu müſſen. Die Kumulation von Ämtern hatte

---

1) N. Paulus, Joh. Tetzel, der Ablaßprediger. Mainz 1899 (dazu Brieger in „Theol. Lit.-Zeitung" 1900, S. 82ff. und Paulus im „Katholik" 1901 I, 453ff.). Auch ſchon der Aufſatz „Tetzel und Olderop" von Paulus (gegen Majunke) im „Katholik" 1899 I, 484ff. (V. Gröne, Tetzel und Luther. Soeſt 1853, ^{2}1860. — F. Körner, Tezel, der Ablaßprediger. Frankenberg i. S. 1880.)

2) Aloys Schulte, Die Fugger in Rom 1495—1523. 2 Bände. Leipzig 1904. I, 93ff.

Digitized by Google

er einem gefährlichen Rivalen gegenüber, der ſeine Hand begehrlich nach Magdeburg und Halberſtadt ausſtreckte, durch eine „Kompoſition" abgekauft, und dafür hielt ihn der Papſt ſchadlos durch Beteiligung am Ablaßgewinn. Die Tatſache ſelbſt, die Schulte damit ans Licht zog, hat niemand ſeitdem zu beſtreiten gewagt. Der Streit hat ſich nur noch darum gedreht, ob dieſer ſchnöde Handel kirchenrechtlich als „Simonie" gebrandmarkt werden müſſe. Und da zur Freude katholiſcher Theologen auch ein ſo angeſehener evangeliſcher Hiſtoriker wie Kalkoff die Bezeichnung dieſes Geſchäftes als einer ſimoniſtiſchen Handlung zu ſcharf gefunden hat, ſo hat man ſich unter Berufung auf dieſes proteſtantiſche Zeugnis ſchnell wieder zu beruhigen gewußt. Der Papſt nahm das Geld ja nicht als Entgelt für die Verleihung eines Amtes, ſondern nur „bei Gelegenheit" einer ſolchen [1]).

Für die an den Ablaßſtreit bis zum Erlaß der Bannbulle gegen Luther ſich anſchließenden Ereigniſſe ſind von beſonderem Intereſſe die Forſchungen geworden, die uns die neuere Zeit über Gang und Verlauf des römiſchen Prozeſſes gegen ihn gebracht haben. Drei Männer ſind hier zu nennen, deren Forſchungen wir einen viel klareren Einblick in den Gang der Verhandlungen verdanken, als wir ihn noch vor wenigen Jahren beſaßen. Karl Müller hat das Verdienſt, dieſe Frage in Fluß gebracht zu haben, indem er in einem Aufſatz in der „Zeitſchrift für Kirchengeſchichte" die in Rom allgemein gültigen Normen für einen ſolchen Prozeß feſtzuſtellen, die Anwendung derſelben auf Luthers Fall deutlich zu machen ſuchte und auf in Vergeſſenheit gekommene Nachrichten über den Gang der Dinge in Rom aufmerkſam machte, die ſich in Pallavicinos und Sarpis Geſchichten des Tridentiner Konzils finden. Aloys Schulte, der damals im Preußiſchen Inſtitut in Rom günſtige Gelegenheit zu Forſchungen im Vatikan hatte, griff die Frage auf und ſuchte namentlich die bei Luthers Prozeß tätig geweſenen Perſönlichkeiten an der Kurie näher feſtzuſtellen und zu charakteriſieren. Dann aber benutzte Paul Kalkoff einen längeren

1) Vgl. Kalkoff in „Archiv f. Ref.-Geſch." I, 379f.; W. Schnöring, Joh. Blankenfeld, Halle 1905, S. 26f.; L. Paſtor, Geſchichte der Päpſte IV, 1, S. 226ff., wo die weitere Literatur angegeben iſt.

Digitized by Google

Studienaufenthalt in Rom zu den eingehendſten Forſchungen über dieſe Materie, und ihm vor allem iſt es zu verdanken, daß wir jetzt mit ausreichender Deutlichkeit den Fortgang des Prozeſſes durch alle Stadien hindurch, damit zugleich das Verhalten Kajetans in Augsburg und weiter die Rolle, die Miltitz dabei geſpielt hat, erkennen können. Es iſt für den genannten evangeliſchen Hiſtoriker eine nicht geringe Genugtuung, daß auch L. Paſtor in ſeiner „Geſchichte der Päpſte" das Ergebnis ſeiner Forſchungen durchweg anerkannt hat, ſo daß wir auf dieſem Gebiete jetzt von feſten und anerkannten Ergebniſſen reden dürfen [1]). Eine künftige Lutherbiographie wird fortan in den Abſchnitten, die von Luthers römiſchem Prozeß handeln, einen viel deutlicheren und farbenreicheren Bericht zu geben imſtande ſein, als es noch vor 5 Jahren möglich geweſen wäre. Ich habe verſucht, in der 3. Auflage des 3. Bandes der Möllerſchen Kirchengeſchichte in knapper Zuſammenfaſſung das Ergebnis dieſer Forſchungen für weitere Kreiſe nutzbar zu machen.

Im Anſchluß daran ſei auch auf die weiteren Publikationen von Kalkoff nachdrücklich verwieſen, die ſich teils mit den Ereigniſſen vor und nach dem Wormſer Reichstage, teils mit der Stellungnahme Friedrichs des Weiſen in jenen Jahren beſchäftigen. Er hat uns gezeigt, welchen Einfluß Capito als Rat des Kardinals Albrecht in den entſcheidenden Tagen von Worms auf ſeinen Herrn ausgeübt hat. Er hat die Wirkung der Bannbulle in den Niederlanden und die Rolle, die Erasmus bis zur unfreiwilligen Verlegung ſeines Wohnſitzes aus den Niederlanden nach Baſel geſpielt hat, durch ſcharfſinnige Einzelunterſuchungen deutlich gemacht. Er hat den poſitiven Anteil, den Friedrich der Weiſe in klugem, diplomatiſchem Spiel an der Erhaltung der Sache Luthers gehabt hat, aufgewieſen und damit zugleich das Urteil über die religiöſe

1) Karl Müller in „Zeitſchr. f. Kirch.-Geſch." XXIV, 46 ff.; A. Schulte in „Quellen und Forſchungen" VI, 32 ff. 174 ff. 374 ff.; P. Kalkoff in „Zeitſchr. f. Kirch.-Geſch." XXV, 90 ff. 273 ff. 399 ff. 503 ff.; derſ., „Forſchungen zu Luthers römiſchem Prozeß". Rom 1905. Paſtor, Geſch. der Päpſte IV, 1, 247 ff.; Möller, Kirchengeſch. III [3] (bearbeitet von Kawerau), 1907, S. 15 ff.

Digitized by Google

Stellung des Kurfürſten erheblich gefördert [1]). Man möchte nur wünſchen, daß es dem verdienten Forſcher noch einmal vergönnt wäre, ſeine jetzt in vielen Einzeluntersuchungen verſtreuten und zum Teil in der Form von Erläuterungen, die er an neu von ihm publizierte Urkunden anſchließt, gegebenen Aufſchlüſſe in eine lesbareren und das Verſtreute zuſammenfaſſenden Form zur Darſtellung zu bringen. So wie ſeine Arbeiten jetzt vorliegen, tritt der Gewinn neuer Erkenntniſſe, die ſie enthalten, nicht klar genug heraus, und es iſt zu fürchten, daß manches davon nicht zu gebührender Geltung gelangt.

Über die Verbrennung der Bannbulle am 10. Dezember 1520 iſt uns unvermutet im vorigen Jahre ein bisher unbekannter Bericht zugänglich geworden, der ſchon dadurch Beachtung verdient, daß er von Luthers Freund Johann Agrikola verfaßt iſt [2]). Das Intereſſe an ihm wendet ſich beſonders ſeiner Überlieferung der Worte zu, die Luther bei der Verbrennung der Bulle geſprochen habe. Wir kannten bisher nur folgenden Wortlaut: „Quia tu conturbasti sanctum domini, ideoque te conturbet ignis aeternus" [3]) — ein Wortlaut, bei welchem die Worte sanctum domini ſich die Mißdeutung durch ultramontane Schriftſteller hatten gefallen laſſen müſſen, als wenn Luther mit dem sanctus domini ſeine eigene Perſönlichkeit gemeint hätte, während doch dabei nur nach Mark. 1, 24 an Chriſtus zu denken wäre. Nun bringt aber Agrikola das Lutherwort in folgender Faſſung: „Quoniam tu conturbasti veritatem dei, conturbat et te hodie in ignem istum, amen." Bei allen Abweichungen in dieſen beiden Überlieferungen finden wir doch in ihnen beiden nicht allein die Form

---

1) Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. 2 Hefte. Halle 1903. 1904; „Die Beziehungen der Hohenzollern zur Kurie unter dem Einfluß der lutheriſchen Frage". Rom 1906; „Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche in Wittenberg", Gotha 1907; „W. Capito im Dienſte Erzbiſchof Albrechts von Mainz". Berlin 1907; „Aleander gegen Luther". Leipzig 1908.

2) M. Perlbach u. J. Luther in „Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wiſſenſchaften" 1907. V, 95 ff.

3) Weim. Ausg. VII, 184.

Digitized by Google

der retaliatio „weil du ſo und ſo gehandelt haſt, widerfährt (oder widerfahre) dir jetzt ſolches“, ſondern auch übereinſtimmend in beiden Satzgliedern den Gebrauch des conturbare. Mir iſt daher nicht zweifelhaft, daß Luthers Wort eine freie Anſpielung auf Joſua 7, 25 enthielt, wo Joſua bei der Überantwortung Achans zum Tode die Worte ſpricht: „Quia turbasti nos, exturbet te dominus in die hac.“ Daher will es mir nicht glücklich ſcheinen, wenn die neueſte Arbeit über dieſen Gegenſtand von Clemen [1]) gerade dies übereinſtimmend überlieferte conturbare fallen laſſen und mit condemnare vertauſchen will.

Für „Luther in Worms“ liegen mancherlei neue Forſchungen vor (vgl. oben S. 360); ich hebe hier nur noch die ſchöne Unterſuchung Koldes über den Reichsherold Kaſpar Sturm, der ihn nach Worms geleitete, hervor, beſonders auch, weil er wahrſcheinlich macht, daß eben dieſer der Verfaſſer der erſten anonymen Flugſchrift war, die in aller Kürze über Luthers Verhör berichtete, ſowie die eingehende Studie R. Meißners darüber, was Luthers bekanntes Wort von einer Antwort „ohne Hörner und Zähne“ zu bedeuten habe [2]).

Mannigfache Erörterungen hat die Frage gefunden, wie es ſich mit Luthers Rückkehr von der Wartburg verhalten habe, ſpeziell ob nach allgemein verbreiteter Auffaſſung ſeine Rückkehr rein ein Akt perſönlichen heroiſchen Entſchluſſes geweſen ſei oder ob er nicht die Anweiſungen, die Friedrich der Weiſe nach der Wartburg hin gab, dahin habe deuten müſſen, daß der Kurfürſt im Grunde ſeines Herzens ſelber ſeine Rückkehr nach Wittenberg dringend wünſche und nur aus diplomatiſchen Gründen der Sache die Wendung geben wollte, als wenn dieſe Rückkehr gegen ſeinen ausdrücklichen Befehl geſchähe. Ich ſelbſt hatte eine ſolche Deutung der in Frage kommenden Inſtruktion des Kurfürſten in Vorſchlag gebracht, Berger hatte dieſe Deutung akzeptiert, dann aber

1) „Stud. u. Krit.“ 1908, S. 460 ff.

2) Kolde im „Archiv f. Ref.-Geſch.“ IV, S. 117 ff.; Meißner ebd. III, 321 ff. Im übrigen iſt für „Luther in Worms“ auf den trefflich orientierenden Aufſatz von v. Schubert in „Theol. Rundſchau“ II, 369 ff. zu verweiſen.

Digitized by Google

hatte v. Bezold in eingehender Unterſuchung ſie zurückgewieſen, eine Unterſuchung, der ich im weſentlichen recht geben muß. Jüngſt hat Barge meine frühere Auffaſſung wieder aufleben laſſen und zwar in verſchärfter Form, aber Karl Müller hat ſie auch jetzt wieder erfolgreich zurückgewieſen [1]).

In die Tätigkeit Luthers auf der Wartburg führen uns zwei ſehr ſorgfältige und eindringende kritiſch-hiſtoriſche Unterſuchungen über die Entſtehung der Wartburgpoſtille hinein, die wir dem Pfarrer D. Boſſert und Profeſſor Walther Köhler verdanken [2]). Beide Arbeiten ſind wertvolle Vorſtudien zur Herausgabe der Kirchenpoſtille für die Weimarer Ausgabe, für welche zunächſt Boſſert gewonnen war, die er aber wegen anderer Beſchäftigungen abgeben mußte und die nun von Köhler übernommen worden iſt. Es gibt wenige Schriften Luthers, zu denen wir jetzt ſo ſorgſame Vorarbeiten beſitzen.

Die Luthers Rückkehr von der Wartburg veranlaſſenden Wittenberger Vorgänge haben in dem verwichenen Zeitraum die Forſchung immer wieder angelockt. Beſonders lebhaft iſt aber die

1) v. Bezold in „Zeitſchr. f. Kirch.-Geſch.“ XX, 168 ff. Kawerau in „Deutſche Litt.-Zeitg.“ 1893, Sp. 1582; derſ., Luthers Rückkehr von der Wartburg. Halle 1902. Arnold Berger, M. Luther I, 431; Barge, Andr. Bodenſtein v. Karlſtadt. Leipzig 1905. I, 432 f. K. Müller, Luther und Karlſtadt. Tübingen 1907. S. 88 ff.

2) Boſſert in „Stud. u. Krit.“ 1897, S. 271 ff. und W. Köhler in „Zeitſchr. f. wiſſenſchaftl. Theologie“ 1898, S. 588 ff. — Hier ſei auch der beiden wertvollen Studien Köhlers in ſeinen Schriften „Luthers Schrift an den chriſtlichen Adel deutſcher Nation im Spiegel der Kultur- und Zeitgeſchichte“, Halle 1895 und „Luther und die Kirchengeſchichte nach ſeinen Schriften, zunächſt bis 1521“, Erlangen 1900, gedacht, erſterer beſonders auch wegen der Erörterung des ſo viel verhandelten Verhältniſſes Luthers zu den Anregungen und Antrieben, die er von Hutten und ſeinen Geſinnungsgenoſſen erhielt, letzterer wegen ihrer gründlichen und ins einzelne bringenden Behandlung des zuvor von E. Schäfer in großen Zügen bearbeiteten Themas „Luther als Kirchenhiſtoriker“. Gütersloh 1897. — Zu der im erſten Artikel von mir erwähnten Bearbeitung der von Luther auf der Wartburg verfaßten Schrift „De votis monasticis“ durch Scheel (oben S. 357) muß auch die Entgegnung beachtet werden, die N. Paulus in dem Aufſatz „Zu Luthers Schrift über die Mönchsgelübde“ in „Hiſtor. Jahrb.“ 1906, S. 487 ff. geliefert hat.

Digitized by Google

Debatte darüber geworden ſeit dem Erſcheinen von Hermann Barges zweibändiger Biographie über Karlſtadt. Verdient dieſes Werk freudige Anerkennung wegen der außerordentlichen Sorgfalt, mit der das geſamte bibliographiſche Material hier geſammelt und verwertet iſt, ferner wegen der ausgedehnten Studien, mit denen der Verfaſſer ungedruckte Briefe und Urkunden zuſammengebracht hat, und fördert ſie unſere Kenntnis Karlſtadts ebenſoſehr in bezug auf die Anfänge ſeiner akademiſchen Tätigkeit, wie in bezug auf den Abſchnitt ſeines Lebens, den er in ſeinen letzten Lebensjahren in der Schweiz zugebracht hat, ſo hat ſie doch zugleich lebhaften Widerſpruch gefunden in bezug auf das wichtigſte Stück, die Darſtellung des Verhältniſſes Karlſtadts zu Luther und die Kämpfe zwiſchen beiden. Es iſt ihm gegangen, wie es manchem Biographen ergangen iſt: die Liebe zu ſeinem Helden, die Empfindung, daß in den harten Konflikten ſeines Lebens ihm mannigfach Unrecht widerfahren ſei, die Wahrnehmung, daß die bisherige Behandlung Karlſtadts durchweg vom Standpunkte Luthers aus geſchehen iſt, hat ihn dazu getrieben, hier eine verkannte Größe zu entdecken, deren Bedeutung er ans Licht bringen müſſe, hat ihn blind und parteiiſch gegen Luther gemacht und führt in dieſen Partien ſeines Buches zu einer Darſtellung, die lebhaften Widerſpruch herausfordert. Ein ſolcher Widerſpruch erfolgte zunächſt in einer Reihe von Rezenſionen [1]), dann aber ſah ſich Karl Müller bei der Wichtigkeit der Sache veranlaßt, ſein Urteil über dieſen Teil des Bargeſchen Buches in einer eigenen Schrift [2]) näher zu begründen, das Verhältnis Karlſtadts zu Luther zum Gegenſtande einer eindringenden, mit methodiſcher Schärfe geführten Unterſuchung zu machen. Das geſchah mit dem Ergebnis, daß ſich ſein Urteil über Barges unmethodiſches Verfahren und den tendenziöſen Charakter, den ſeine Darſtellung jenes Verhältniſſes angenommen habe, nur noch verſchärfte. Barge hat darauf nicht geſchwiegen, und der Kampf wogt zurzeit noch

1) Vor allem K. Müller in „Hiſtor. Zeitſchr." 1906, S. 471 ff. Dagegen Barge ebd. 1907, S. 256 ff.

2) K. Müller, Luther und Karlſtadt. Tübingen 1907. Dazu vgl. Holl in „Preuß. Jahrbb." CXXXI, S. 328 ff.

hin und her. So viel aber iſt jetzt ſchon zu erkennen, daß Barges Lutherbild als ein ſtark verzeichnetes im ganzen Kreiſe der Reformationshiſtoriker Ablehnung findet, und daß er ſich damit begnügen muß, bei Männern wie Thudichum und etwa auch in dem Kreiſe, den Ludwig Kellers Forſchungen angezogen und gewonnen haben, ungeteilten Beifall zu finden.

Luthers Bibelüberſetzung, die ja 1521 beginnt und die ihn fortan bis an ſein Lebensende beſchäftigt hat, iſt in verſchiedner Beziehung Gegenſtand neuer Unterſuchung geworden. Nur zwei Arbeiten über ſie ſeien hier herausgegriffen. Die Frage nach dem Verhältnis ſeiner Überſetzung zur deutſchen mittelalterlichen Bibel war beim Lutherjubiläum 1883 auch wieder aufgelebt, und da der Bonner Kirchenhiſtoriker Krafft in einem Feſtprogramm 1883 die ſchon ältere Theſe wieder aufgenommen hatte, daß das Zuſammentreffen der Überſetzung Luthers an manchen Stellen mit der mittelalterlichen Bibel kein zufälliges ſei, und ſie zu belegen geſucht hatte durch Paralleldruck einiger einfachſter, hiſtoriſcher Texte, ſo ſtürzte man ſich jetzt katholiſcherſeits auf dieſes angebliche Ergebnis der Wiſſenſchaft und behauptete, Luthers Überſetzung ſei ja gar keine Originalarbeit, ſondern nur eine Überarbeitung des ſchon vorgefundenen deutſchen Bibeltextes. Man glaubte damit die unangenehme Tatſache, daß die katholiſchen Bibeln des 16. Jahrhunderts von Emſer, Dietenberger u. a. offenkundig nur leiſe Überarbeitungen des Luthertextes nach der Vulgata ſind, zudecken zu können, da ja Luther es ſchon ganz ebenſo bei ſeiner Arbeit mit der mittelalterlichen Bibel gemacht habe. Ja man verſtieg ſich ſogar zu der Behauptung, die Übereinſtimmung jener katholiſchen Bibeln mit jener Lutherſchen erkläre ſich aus ihrer gemeinſamen Benutzung der mittelalterlichen Bibel. Mit dieſen Behauptungen hat Wilhelm Walther in methodiſch angelegter Unterſuchung gründlich aufgeräumt [1]). Er hat gezeigt, daß überall da, wo eine Benutzung der mittelalterlichen Bibel durch Luther hervortreten müßte, wenn eine ſolche ſtattgefunden hätte, total ver-

---

1) W. Walther, Luthers Bibelüberſetzung kein Plagiat. Erlangen u. Leipzig 1891; vgl. auch Kawerau in „die Wartburg“ 1904, S. 96ff.

Digitized by Google

ſchiedene Überſetzungen vorliegen, verſchieden nicht allein nach dem Wortſchatz, ſondern auch nach der ganzen Methode des Überſetzens in ſtiliſtiſcher und ſyntaktiſcher Beziehung. Übereinſtimmungen zeigen ſich nur da, wo ſie in einfachſten hiſtoriſchen Texten auch ohne Benutzung ſich ganz von ſelbſt ergeben. Freilich wird wohl dies Ergebnis, daß Luthers Arbeit zunächſt ganz unabhängig von der mittelalterlichen Bibel erfolgt iſt, dahin ergänzt werden dürfen, daß bei den ſpäteren Reviſionsarbeiten neben anderen auch der mittelalterliche Text verglichen worden iſt, denn einzelne Änderungen von Luthers urſprünglicher Überſetzung zeigen gelegentlich eine Anleihe bei dem Wortvorrat jener älteren Überſetzung. Daneben möchte ich hier hinweiſen auf die Arbeit von Keyßner, der die drei Bearbeitungen des Pſalters durch Luther aus den Jahren 1524, 1528 und 1531 miteinander verglichen hat und auf dieſem Wege intereſſante Beobachtungen in bezug auf die Überſetzertätigkeit Luthers machen konnte [1]). Er zeigt, wie Luther gerade bei den Anfängen und Schlüſſen der Pſalmen mit feinem Gefühl für den Rhythmus der Sprache nach dem Ausdruck ſucht, der ſich durch Prägnanz des Ausdrucks und Wohlklang am meiſten empfiehlt. Er zeigt, wie er mit feinem Empfinden unter den ihm zur Verfügung ſtehenden Synonyma zu wählen weiß, wie von ihm fremdartige Bilder des Orientalen der deutſchen Anſchauung angenähert oder auch ganz aufgegeben werden, um eine wirklich deutſche Bibel zu ſchaffen. Er zeigt, wieviel dichteriſches Nachempfinden ſich hier kundgibt, kurz, gerade dieſe Einzelunterſuchung iſt wohlgeeignet, die Bedeutung Luthers als Überſetzer zur Anſchauung zu bringen.

Auf die Bedeutung des Jahres 1525 im Leben Luthers machte eine kleine anſpruchsloſe Schrift von Robert Kübel aufmerkſam [2]). In der Tat bedeuten die Vollendung ſeiner Schrift „Wider die himmliſchen Propheten“, ſeine Stellungnahme im Bauernkriege, der Tod Friedrichs des Weiſen und der Regierungsantritt Johanns

1) G. Keyßner, Die drei Pſalterbearbeitungen Luthers von 1524, 1528 und 1531. Meiningen 1890.

2) R. Kübel, Ein Jahr aus Luthers Leben. 1883 (in der Heidelberger Sammlung von Vorträgen X).

Digitized by Google

und endlich ſeine Eheſchließung [1]) wichtige Entſcheidungen ebenſo für ſein perſönliches Leben, wie für den Fortgang ſeines Lebenswerkes. Für das Jahr 1528 brachte uns Paul Zimmermanns Unterſuchung über Luthers Beteiligung an dem Streit des Berliner Bürgers Wolf Hornung mit dem Kurfürſten Joachim I. auf Grund der im Marburger Archiv aufgefundenen Akten viele neue Aufſchlüſſe [2]). Waren wir auch im allgemeinen ſchon über dieſen Handel orientiert, bei dem der Kurfürſt eine unrühmliche Rolle ſpielt, der dem Bürger ſeine Ehefrau abwendig gemacht hatte, ſo tritt uns nun doch der ganze Verlauf ſehr viel deutlicher vor Augen, und wir ſehen, mit welchem Nachdruck Luther dem gekränkten Manne und ſeinem unterdrückten Rechte mit der ganzen Energie ſeines Weſens Hilfe zu ſchaffen ſuchte. Freilich ſtoßen wir hier auch auf einen der Gründe, der uns Joachims I. Feindſchaft gegen Wittenberg erklärlich macht und damit für die Reformationsgeſchichte der Mark Brandenburg von Einfluß geweſen iſt.

Eine ähnliche, eingehende, mit neuem archivaliſchen Material arbeitende Unterſuchung hat Hülße [3]) dem Handel angedeihen laſſen, in den Luther mit Erzbiſchof Albrecht „mit mehr Eifer als Klugheit“ dadurch verwickelt wurde, daß er in den Rechtsſtreit, eingriff, den Anton Schönitz mit dem Kardinal führte, nachdem dieſer in haſtigem Verfahren deſſen Bruder, Hans Schönitz, ſeinen früheren Günſtling, wegen angeblicher Betrügereien hatte hängen laſſen. Es handelte ſich nun um die von Albrecht geforderte Herausgabe der Papiere des Hingerichteten, was der Bruder verweigerte, der vielmehr die Ehre ſeines Bruders zu verteidigen

1) Über Katharina v. Bora erſchienen zwei neue tüchtige Arbeiten: von Albrecht Thoma, Berlin 1900, und von Ernſt Kroker, Leipzig 1906, letztere auch durch neue archivaliſche Forſchungen zur Geſchichte ihres Geſchlechtes und durch die Vertrautheit des Verfaſſers mit dem Material, das die Tiſchreden Luthers bieten, ſich auszeichnend.

2) Paul Zimmermann, Der Streit Wolf Hornungs mit Kurfürſt Joachim I. und Luthers Beteiligung an demſelben, in „Zeitſchr. f. preuß. Geſch. u. Landeskunde“ XX, 310 ff.

3) Hülße, Kardinal Albrecht und Hans Schenitz in „Magdeb. Geſchichtsblätter“ 1889; dazu Redlich, Kard. Albrecht und das Neue Stift. 1900.

Digitized by Google

und deſſen beſchlagnahmtes Eigentum zu erſtreiten ſuchte. Über das Maß der Schuld, das in dieſer Sache dem Kardinal zur Laſt zu legen ſei, wird auch nach Hülßes Veröffentlichung das Urteil noch ſchwanken. So viel iſt wohl deutlich, daß der einſtige Günſtling bei den Geldgeſchäften, die er mit und für ſeinen Herrn getrieben, auch ſeinen eigenen Vorteil in Betracht gezogen hatte. Aber in dem Verhalten des Kardinals lag auch ſo manches, was den Verdacht erwecken mußte, daß er einen unbequemen Mitwiſſer beſeitigen wollte, oder gar daß Eiferſucht wegen einer italieniſchen Sängerin den Umſchlag aus höchſter Gunſt in plötzliche Feindſchaft veranlaßt hatte. Jedenfalls hat auch hier Luther ſich als den Verteidiger gekränkter und niedergetretener Rechte eines ihm ſonſt ganz fernſtehenden Mannes gefühlt und betätigt. Soeben hat uns auch Vetter eine Darſtellung des Konfliktes gegeben, in den Luthers Gutmütigkeit und Leichtgläubigkeit ſolchen gegenüber, denen Unrecht geſchehen ſein ſollte, 1536 mit Herzog Heinrich in Freiberg geriet, ein Streit, der faſt den Fortgang der Reformation dort in Frage geſtellt hätte; der Vermittelung des Kurfürſten gelang es, Luther ſchließlich zum Schweigen zu bewegen [1]). Auch der Handel Luthers mit Simon Lemnius, bei welchem die Stellung zum Kardinal Albrecht eigentümlich mit hineinſpielte, hat neue Beleuchtung gefunden, indem Höfler die früher nur unvollſtändig veröffentlichte Apologie des Lemnius zu vollſtändigem Abdruck brachte, eine Publikation, die dann der Jeſuit E. Michael in bekannter Tendenz zu dem Nachweis verwertete, daß es auch in Wittenberg Inquiſitoren gegeben habe [2]). Unſer Urteil über den begabten, aber unſauberen Poeten ſelbſt wird dadurch nicht korrigiert werden, und wir verſtehen Luthers Verhalten, den hier nicht allein die Anzüglichkeiten, die ſich der Dichter gegen geachtete Wittenberger Perſönlichkeiten geſtattet hatte, ſondern beſonders auch die Lobhudelei, mit der ſich der Dichter an Kardinal Albrecht heranſchmeichelte, in hellen Zorn verſetzte. Man muß, um hier über Luthers auflodernden Zorn

1) Vetter in „Neues Archiv f. Sächſ. Geſchichte“ XXIX (1908), 82 ff.

2) Höfler in „Sitzungsberichte der Geſellſch. der Wiſſenſchaften“, Prag 1893, S. 79 ff.; E. Michael in „Zeitſchr. f. kathol. Theol.“ 1895, I, 450 ff.

gerecht zu urteilen, ſich doch deutlich machen, was für eine Wirkung es hervorbrachte, wenn bei der Spannung der Gegenſätze ein Schüler Wittenbergs unvermutet ſich als Trabant eines Albrecht von Mainz entpuppte.

Für die Jahre 1541 und 1542 hat Erich **Brandenburg** eine ſchöne Unterſuchung veröffentlicht [1], die uns Luthers Verhalten in den Beziehungen zwiſchen Kurſachſen und Magdeburg in den genannten Jahren verdeutlicht. Sie bringt den Luther ehrenden Nachweis, wie er in ſeiner geraden und rückſichtsloſen, allen politiſchen Künſten fremden Art hier ſein Handeln in einem Momente, wo ſein Landesherr ſeinen Vorteil in ſtürmiſchem Anlauf nehmen wollte, nach dem Gebote ſeines Gewiſſens gerichtet hat und ſeinem Fürſten in den Zügel gefallen iſt, um ihn vor dem Bruch ſeines gegebenen Wortes zu bewahren. Die maßlos grobe Bilderpolemik gegen das Papſttum, die Luther im Jahre 1545 in einer Folge von Flugblättern mit Bild und ſatiriſchem Vers ausgehen ließ, über die namentlich beim Beginn unſeres Zeitabſchnittes Janſſen und Köſtlin miteinander geſtritten hatten, iſt durch Camillus Wendeler genau unterſucht und beſchrieben worden [2]. Er weiſt dabei nach, daß in dem am meiſten anſtößigen Bilde jener Bilderreihe die widerwärtige Darſtellung der Geburt des Papſtkindleins allein auf das Konto des Malers zu ſetzen iſt, wenn ſie ſich vielleicht auch erklärt durch ein Mißverſtändnis der ihm von Luther als Direktive übergebenen Reime; daß überhaupt Luther nur für das verantwortlich iſt, was dieſe vor Fertigſtellung der Bilder von ihm aufgeſetzten Reime enthalten, aber nicht für das, was der Maler dann daraus gemacht hat.

Zahlreiche Arbeiten beſchäftigen ſich mit dem Verhältnis Luthers zu einzelnen Perſönlichkeiten, mit denen er in Berührung geweſen iſt. Die alte Frage nach ſeinem Verhältnis zu Erasmus iſt zu verſchiedenen Malen Gegenſtand neuer Behandlung ge-

1) E. **Brandenburg** in „Deutſche Zeitſchr. f. Geſchichtswiſſenſchaft" (1896/97) N. F. I, S. 259 ff.

2) **Camillus Wendeler**, M. Luthers Bilderpolemik gegen das Papſttum von 1545 im „Archiv f. Lit.-Geſch." XIV, 17 ff.

Digitized by Google

weſen [1]). Da iſt einerſeits die Verſchiedenheit der religiöſen und theologiſchen Stellung beider Gegenſtand der Unterſuchung geweſen, anderſeits iſt die Herausſtellung der pſychologiſchen Momente, die von Jahr zu Jahr ſteigend, eine Verſtändigung zwiſchen beiden unmöglich machten und beide hinderten, unbefangen die Art des anderen zu verſtehen und zu würdigen, Aufgabe der Darſtellung geweſen. Das Urteil des neueſten Bearbeiters dieſes Themas, der doch gar nichts Neues zur Sache zu ſagen gewußt hat, daß auch auf evangeliſcher Seite konfeſſionelle Befangenheit das Urteil getrübt habe und man es noch immer dem Erasmus nachtrage, daß er nicht Lutheraner geworden ſei, ſcheint mir durchaus nicht gerechtfertigt zu ſein. Die Tragik in der Lage, in die ſich Erasmus durch die Reformation verſetzt ſah, die Störung ſeiner höchſten Lebensaufgabe, wie er ſie verſtand, durch allmähliche Heranbildung einer Schar aufgeklärter und frommer Männer in aller Stille eine Reform der Kirche herbeizuführen, iſt von unſerer Seite kräftig hervorgehoben und ebenſo unzweideutig anerkannt worden, daß Luthers ſpätere Polemik gegen ihn in bekannter Einſeitigkeit das Gute, das an Erasmus war, mehr und mehr überſehen und verdunkelt hat. Mehrfach ſind ſodann die Beziehungen zwiſchen Luther und Melanchthon Gegenſtand erneuter Unterſuchung geweſen, wobei einerſeits verſucht worden iſt, das, was Melanchthon als ſeine beſondere Gabe für die Ausgeſtaltung, den Fortgang und Sieg der reformatoriſchen Gedanken Luthers hinzugebracht hat, klar zu formulieren [2]), anderſeits aber auch die rein menſchlich-perſönlichen Beziehungen zwiſchen beiden durch die verſchiedenen Phaſen ihres Beiſammenlebens zu ver-

1) F. Lezius, Zur Charakteriſtik des religiöſen Standpunkts des Erasmus. Gütersloh 1895; Joh. v. Walter, Das Weſen der Religion nach Erasmus und Luther. Leipzig 1906. G. Kawerau, Luther und Erasmus in „Deutſch-evang. Blätter" 1906, S. 12ff. M. Richter, Deſid. Erasmus und ſeine Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften. Leipzig 1907. Vgl. auch G. Kawerau, Luthers Randgloſſen zu einer Schrift des Erasmus in „Zeitſchr. f. kirchl. Wiſſenſch." X (1889), S. 599ff.

2) R. Seeberg, Die Stellung Melanchthons in der Geſch. der Kirche und der Wiſſenſchaft. Erlangen 1897. F. Loofs in „Stud. u. Krit." 1897, S. 641ff. G. Kawerau ebd. S. 668ff.

Digitized by Google

folgen. Eine Unterſuchung der letzteren Art iſt beſonders durch Mix [1]) in ſorgfältiger Weiſe in chronologiſchem Verhör ihrer Äußerungen über einander angeſtellt worden, und ein Aufſatz von mir hat dieſe Unterſuchung noch nach einigen Beziehungen hin weiter zu fördern geſucht. Luthers Verhältnis zu Spalatin, ein ebenſo anziehendes wie wichtiges Thema, deſſen Bearbeitung nur dadurch erſchwert wird, daß uns von den Briefen Spalatins an jenen nur ſehr wenig erhalten iſt, hat durch Berbig [2]) einen Bearbeiter gefunden, der ſich leider wegen ungenügenden Verſtändniſſes der Sprache der Lutherſchen Briefe und unzulänglicher Kenntnis der Verhältniſſe dieſer Aufgabe nicht gewachſen zeigte. Das Thema harrt daher noch auf eine Bearbeitung von kundigerer Hand. Über Zwingli und Luther habe ich ſelbſt einen Vortrag veröffentlicht [3]). Die Beziehungen zwiſchen Luther und Johann dem Beſtändigen ſind in einer Diſſertation von Becker wenigſtens für die erſten Jahre ihrer Berührungen unterſucht worden [4]), und über das Verhältnis Luthers zu den verſchiedenen Gliedern des Hohenzollernhauſes hat Erdmann ein Buch veröffentlicht [5]), das freilich jetzt in manchen Beziehungen der Ergänzung und präziſerer Faſſung bedürfte.

Wie das Verhältnis zu einzelnen Perſonen, ſo hat auch das zu einzelnen Orten und einzelnen Landesteilen eine beſondere Darſtellung gefunden. Ich nenne die Arbeiten über Luther und Altpreußen [6]), über Luther und Schleſien [7]), Luther und Württem-

---

1) G. Mix, Luther u. Melanchthon in ihrer gegenſeitigen Beurteilung in „Stud. u. Krit." 1901, S. 449 ff.; ferner G. Kawerau in „Deutſch-evang. Blätter" 1903, S. 29 ff.; 1906, S. 179 ff.

2) G. Berbig, Georg Spalatin und ſein Verhältnis zu M. Luther (bis 1524). Halle 1906.

3) „Deutſch.-evang. Blätter" 1906, S. 107 ff.

4) J. Becker, Kurfürſt Johann von Sachſen und ſeine Beziehungen zu Luther. I. 1520—1528. Leipzig 1890.

5) O. Erdmann, Luther und die Hohenzollern. Breslau 1883.

6) A. Rogge, Dr. M. Luthers Beziehungen zu Altpreußen. Darkehmen 1883.

7) O. Erdmann, Luther und ſeine Beziehungen zu Schleſien. Halle 1887.

Digitized by Google

berg [1]) und die Schriften oder Aufſätze, die ſich mit Luthers Beziehungen zu Naumburg [2]) und zu Würzburg [3]) beſchäftigen. Beſonders dankbar ſind wir für jeden Beitrag, der uns über die Stadt Wittenberg in Luthers Tagen Aufſchluß bringt, und auch dafür, für die Stadt- und Univerſitätsgeſchichte, die kirchlichen Einrichtungen in der Schloßkirche oder z. B. über die Errichtung einer Profeſſur der hebräiſchen Sprache, hat es nicht an wertvollen Beiträgen gefehlt [4]).

Der Anteil, den Luther an der Aufrichtung einer beſonderen, von der Introduktion unterſchiedenen Ordinationshandlung gehabt hat, hat in dieſem Zeitabſchnitt die gelehrte Forſchung mehrfach beſchäftigt. Rietſchel machte zuerſt darauf aufmerkſam, daß ein Brief Luthers an Mykonius vom 20. Oktober 1535 (das iſt das richtige Datum, nicht, wie in den älteren Ausgaben der Briefe angenommen wird, der 15. Dezember) eine Ordinationshandlung erwähnt, die von der Introduktion ins Pfarramt unterſchieden iſt und als eine noch neue und ungewohnte Sache charakteriſiert wird. Da dann auch Buchwald mit glücklichem Funde die Predigt ans Licht zog, die Luther bei dieſer Ordination gehalten hatte, und auch hier das Beſtreben bemerkbar iſt, eine neue Sache der Gemeinde verſtändlich zu machen, ſo ſtanden wir im Begriff, als eine ſichere Tatſache die Einführung einer evangeliſchen Ordinationshandlung auf den 20. Oktober 1535 zu datieren. Da zeigte uns eine ſcharfſinnige Unterſuchung von Drews, wie vorſichtig man mit abſchließenden Ergebniſſen ſein muß; denn nicht nur, daß er auf ein Zeugnis vom 14. Auguſt desſelben Jahres aufmerkſam machte, das ſchon Ordination in Wittenberg voraus-

1) Boſſert, Luther und Württemberg. Ludwigsburg 1883.

2) Paul Mitzſchke, M. Luther, Naumburg a. S. und die Reformation. Naumburg 1885. O. Albrecht in „Stud. u. Krit.“ 1904, S. 32 ff.

3) J. Baier, Dr. M. Luthers Aufenthalt in Würzburg. Würzburg 1895.

4) Vgl. oben S. 357; ferner Hausleiters u. Kalkoffs oben S. 624 u. 629 genannte Arbeiten; G. Bauch, Die Einführung des Hebräiſchen in Wittenberg, in der „Monatsſchrift f. Geſch. des Judentums“, 48. Jahrg., S. 22 ff. (ſehr wertvolle Unterſuchungen); derſ., Wittenberg u. die Scholaſtik in „Neues Archiv f. Sächſ. Geſch.“ 1897, S. 295 ff. E. Haupt, Was unſere Univerſitäten der Gründung der Univerſität Wittenberg danken. Halle 1902.

Digitized by Google

ſetzte und die Bemerkung enthielt, daß eine ſolche Handlung ja ſchon zuvor öfters auf Befehl des Kurfürſten in Wittenberg vorgenommen worden ſei, ſondern er brachte uns auch ein kurfürſtliches Schreiben vom 12. Mai, in welchem, unter Verweis auf einen Erlaß des Kurfürſten, die Superintendenten aufgefordert werden, Ordinanden nach Wittenberg zu ſenden. Jener entſcheidende kurfürſtliche Erlaß iſt zwar noch nicht wieder aufgefunden, aber wir wiſſen nun doch, daß ſicher ſchon im Mai 1535 und zwar durch kurfürſtlichen Befehl eine evangeliſche Ordinationshandlung eingeführt worden iſt. Drews hat uns weiter gezeigt, wie im engſten Zuſammenhange damit die Einrichtung eines in Wittenberg vorzunehmenden Examens der Ordinanden geſtanden hat [1]).

Über die letzten Lebenstage Luthers und ſeinen Tod iſt vielerlei verhandelt worden. Ich nenne zunächſt die wertvollen Unterſuchungen von Haußleiter [2]), die uns neues Licht gebracht haben über die bisher ſo wenig geklärte Frage, wie es ſich mit der Tradition verhalte, daß Luther noch kurz vor ſeinem Ende in der Frage vom Abendmahl ſeinen Standpunkt geändert und ſich entgegenkommender als früher gegen die Schweizer und Oberdeutſchen geäußert habe. Er hat uns gezeigt, daß jener auf Hardenbergs Zeugnis zurückgehenden Überlieferung allerdings etwas Tatſächliches zugrunde gelegen hat, indem bei dem eben damals im Druck befindlichen zweiten Bande ſeiner deutſchen Werke mit ſeinem Wiſſen und Willen in ſeiner Streitſchrift „Daß dieſe Worte noch feſt ſtehen" die ſcharfen Äußerungen über Butzers Taktik im Abendmahlsſtreit fortgelaſſen wurden. Dieſe Schonung Butzers, der eben damals beim Regensburger Religions=

1) Rietſchel, Luther u. die Ordination ². Wittenberg 1889. Buchwald in „Stud. u. Krit." 1896, S. 151 ff. (ferner die bei Enders X, 249 angeführten Aufſätze von Kolde u. E. Fiſcher). P. Drews, Ordination, Prüfung u. Lehrverpflichtung in Wittenb. 1535. Gießen 1904.

2) J. Haußleiter, Die geſchichtliche Grundlage der letzten Unterredung Luthers u. Melanchthons im Abendmahlsſtreit (1546). Leipzig 1899 (aus „Neue kirchl. Zeitſchr." 1898, S. 831 ff.); dazu „Weitere Mitteilungen zur letzten Unterredung uſw." in „Neue kirchl. Zeitſchr." 1899, S. 455 ff.

Digitized by Google

geſpräch die evangeliſche Sache vertrat, iſt auf eine Anregung des Landgrafen Philipp und auf eine Vermittlung des kurſächſiſchen Hofes zurückzuführen, aber was die Hauptſache war, Luther ſelbſt hatte dieſe Nachgiebigkeit geübt, und der Herausgeber Rörer hat ſpäter nach Luthers Tode ſchuldlos die harten Angriffe eines Amsdorf ertragen müſſen wegen ſeiner angeblichen Verfälſchung dieſer Lutherſchen Schrift. Freilich erhellt aber auch daraus, daß es ſich nicht um ein Zurückweichen in der Lehre, ſondern nur darum handelte, daß Luther jetzt mit Stillſchweigen bedecken wollte, was ihn einſt an Butzer geärgert hatte. Über ſeinen Tod aber inſzenierte Paul Majunke im Jahre 1890 jene wüſte Kontroverſe, in der er dem Proteſtantismus die alte Lüge von Luthers Selbſtmord wieder aufzutiſchen wagte und in ſeiner herausfordernden Schreibart der alten Fabel mit dem Aufgebot einer im Grunde ſehr durchſichtigen und fadenſcheinigen Gelehrſamkeit den Anſchein äußerlich und innerlich beglaubigter Wahrheit zu geben ſuchte [1]). Erwiderungen von evangeliſcher Seite [2]) ſetzten ſeine Feder zu immer zügelloſeren Angriffen in Bewegung; da war es ein wirkliches Verdienſt von Nikolaus Paulus in München, daß er mit ſeiner ruhigen und ſachlichen Behandlung des Gegenſtandes ihn zum Schweigen brachte und die Ehre der katholiſchen Wiſſenſchaft rettete [3]). Sachlich war dabei nur das herausgekommen, daß ein von Cochläus benutzter Bericht eines Eisleber Katholiken, eines Verwandten Georg Witzels, wieder in Erinnerung gebracht wurde, der manche neue Züge für die Geſchichte der Sterbeſtunde Luthers herzubrachte, und daß das Aufkommen der Fabel von Luthers Selbſtmord literariſch bis zu einem Zeugnis aus dem Jahre 1568 zurückverfolgt wurde. Von anderer Seite wurde die Zahl der bisher ſchon bekannten Briefe aus den Tagen

---

1) Paul Majunke, Luthers Lebensende. Mainz 1890; 4. vermehrte Auflage. Mainz 1890; Ein letztes Wort an die Luther-Dichter. Mainz 1890. M. Honef, Der Selbſtmord Luthers geſchichtlich erwieſen. München o. J.

2) Gegenſchriften von Th. Kolde, Erlangen 1890, 3. Aufl. 1890; Kawerau, Barmen 1890; E. Blümel, Barmen; Trommershauſen, Saarbrücken 1890; K. Sallmann, Kaſſel 1890; G. Claudin, La mort de Luther. Noisy-Le-Sec 1895.

3) N. Paulus, Luthers Lebensende. Freiburg 1898.

Digitized by Google

des Todes Luthers um eine Anzahl neuer Nummern vermehrt und auch eine Gedächtnisrede auf ſeinen Tod in Erinnerung gebracht, die kurz darauf einer ſeiner alten Freunde, Drakonites, an der Marburger Univerſität gehalten hatte [1]).

Mit der Erwähnung Majunkes ſind wir bei der katholiſchen Polemik gegen den Reformator angelangt. Das Jahr 1883 hatte, wie bemerkt, viele Angriffe auf Perſon und Charakter Luthers gebracht, in denen teils wiederholt wurde, was Döllinger und Janſſen an Material geſammelt hatten, teils aber auch die Angriffe und Verleumdungen der Pamphletiſten vergangener Jahrhunderte wieder auflebten. Da war es ein großes Verdienſt, das ſich Wilhelm Walther erwarb, in ſachlich geordneter Erörterung dieſen Angriffen, die in bunter Miſchung Erlogenes, Halbwahres, aus dem Zuſammenhang Geriſſenes und Wahres, aber in falſche Beleuchtung Gebrachtes enthielten, entgegenzutreten. Er tat es in einer Reihe von Heften des Vereins für Reformationsgeſchichte und dann bezüglich der Angriffe auf Luthers ſittlichen Charakter unter dem Pſeudonym Lutherophilus in einer Schrift über „Das ſechſte Gebot und Luthers Leben“. Als dann Denifle mit neuem Vorſtoß alte und neue Anklagen wider Luther vorbrachte, da entſchloß ſich Walther, jene älteren Arbeiten zu einem umfänglichen Buche zuſammenzuſtellen und dabei ſo umzuarbeiten, daß ſie nun zugleich zu einer evangeliſchen Antwort gegen Denifle wurden [2]). Er hat damit ein Handbuch geſchaffen, das wir mit wärmſtem Dank begrüßen müſſen und das in keiner Bibliothek fehlen darf, wo man in der Lage iſt, mit Angriffen auf dieſem Gebiete von römiſcher Seite ſich auseinanderſetzen zu müſſen. Vortreffliche Regiſter erleichtern die Benutzung des Arſenals. Seine vorzügliche Kenntnis Luthers und der in Betracht kommenden Literatur und ſeine ſcharfſinnige Dialektik machen ihn zum Anwalt wider all dieſe Angriffe außerordentlich geeignet.

1) Siehe die Nachweiſungen in Köſtlin-Kawerau II, 694 und in „Stud. u. Krit.“ 1907, S. 467.

2) W. Walther in „Schriften d. Vereins für Ref.-Geſch.“ Heft 7, 13, 31 u. 35; „Lutherophilus“, Halle 1893; „Für Luther wider Rom“, Halle 1906.

Digitized by Google

Daß jemand, der auf mehr als 700 Seiten die Geſchäfte eines Anwalts ausübt, dabei hier und da auch einmal den Eindruck eines gewandten, ſilbenſtechenden Advokaten macht, iſt ſehr begreiflich und verzeihlich. Neben dieſem großangelegten und auf Vollſtändigkeit ausgehenden Werke ſind jetzt auch die feinen und anmutigen Vorträge zu nennen, die Heinrich Böhmer, der Bonner Kirchenhiſtoriker, über Luther veröffentlicht hat [1]), die über die Hauptpunkte, über die dabei geſtritten wird, gut orientieren und ſorgſam abgewogenen Bericht geben. Die Angriffe haben ſich im Laufe dieſer Zeit vor allem auf einzelne Punkte konzentriert, auf Luthers Verhältnis zu den Fragen des ehelichen Lebens und ſeine perſönliche ſittliche Reinheit; im Zuſammenhange damit auf ſein Verhalten in Landgraf Philipps Handel mit ſeiner Doppelehe; ſodann auf Luthers Mäßigkeit oder Trunkſucht, und endlich auf die Frage nach ſeiner Wahrhaftigkeit und ſpeziell ſeiner Stellung zur Notlüge. Denifle hat das Äußerſte verſucht, um Luthers ganze innere Entwicklung auf unlautere Motive, auf ſein eigenes Erliegen unter den Anfechtungen fleiſchlicher Luſt zurückzuführen. Hat er doch ſogar die Phyſiognomik aufgeboten, um aus den Bildern Luthers einen Beweis wider ihn zu führen. Betreffs ſeines Verhaltens in Philipps Ehehandel haben wir die große ſorgſame Arbeit von Rockwell [2]) zu verzeichnen, die das Material zur Gewinnung eines ſicheren Urteils in größter Vollſtändigkeit vorlegt. Zugleich ſpielt aber auch hier ſchon

---

1) H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forſchung. Leipzig 1906. — Daneben ſeien die aus Anlaß des herausfordernden Auftretens des Barons von Berlichingen in Würzburg daſelbſt 1903 gehaltenen Vorträge Verſchiedener über Luther, die als „Würzburger Luthervorträge“ München 1903 geſammelt erſchienen, und die von Gerechtigkeitsſinn Zeugnis ablegenden „Reformationsgeſchichtlichen Streitfragen“ des kathol. Kirchenhiſtorikers Sebaſtian Merkle (München 1904) genannt, in denen dieſer für ſein Sachverſtändigengutachten im Prozeß Beyl-Berlichingen wiſſenſchaftliche Rechenſchaft ablegte.

2) W. W. Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Heſſen. Marburg 1904; dazu F. Wiegand in „Theol. Lit.-Bl.“ 1905, S. 28 ff.; N. Paulus in „Hiſt.-pol. Bl.“ 135 (1905), S. 81 ff. u. 317 ff.; W. Köhler in „Hiſt. Zeitſchr.“ (1905), S. 385—411 u. a. — G. Sodeur, Luther und die Lüge. Eine Schutzſchrift. Leipzig 1904.

Digitized by Google

Luthers Stellung zur Lüge erheblich hinein. Wenn ich recht ſehe, ſo klärt ſich auf evangeliſcher Seite das Urteil mehr und mehr dahin ab, daß wir Luthers Rat an den Landgrafen, obgleich er objektiv falſch und höchſt bedauerlich war, doch ſubjektiv als mit gutem Gewiſſen auf Grund ſeines Schriftverſtändniſſes abgegeben und nicht etwa nur als eine ſchwache Nachgiebigkeit gegen die Perſon des Landgrafen und unter Berückſichtigung politiſcher Erwägungen erteilt, betrachten müſſen. Und ebenſo erklärt ſich Luthers Stellung zu dem, was er eine Nutz- oder Hilfslüge nennt, einfach aus ſeinem ehrlichen Verſtändnis der Stellen des Alten Teſtaments in der Patriarchengeſchichte, die ihm ein ſolches Abweichen von der Wahrheit im Intereſſe eines anderen als erlaubt zu lehren ſchienen. Ein Flecken auf ſeinem Charakter bleibt daher in beiden Beziehungen nicht haften. Betreffs ſeiner „Trunkſucht" hat viel Staub aufgewirbelt ein Brief aus dem Jahre 1535 an ſeinen Freund Kaſpar Müller in Eisleben [1]), den der Konvertit Evers 1883 in ſchlechter Nachbildung aus dem Vatikaniſchen Archiv bekanntmachte und in deſſen Unterſchrift er die Worte zu finden meinte: „Doctor plenus". Das ſollte heißen: „der trunkene Doktor", und der ſchmutzige Zuſtand, in dem ſich der Brief in Rom vorfindet, ſollte Zeugnis ablegen von dem unzurechnungsfähigen Zuſtand des Briefſchreibers. Dieſe Entdeckung wurde weidlich ausgebeutet, beſonders wieder von Denifle. Man könnte die Frage aufwerfen, ob denn Doctor plenus, wenn es daſtünde, wirklich ſo zu überſetzen wäre. Es könnte wohl noch eher heißen der „geſättigte" oder der „korpulente" oder auch der „Doktor im Vollſinn des Wortes"; aber ſeitdem gute Photographien des Originals vorliegen, werden Schriftverſtändige die Sicherheit ſchwer begreifen, mit der Denifle ſeine Autorität dafür einſetzte, daß plenus zu leſen ſei; freilich auch nicht, wenn von anderer Seite verkündigt wurde, es ſtehe „Hans" da. So oft ich wieder vor der Photographie des Briefes geſeſſen habe, habe ich immer nur „plures" zu leſen vermocht, und mein Freund D. N. Müller, dem ich die Photographie verdanke, ſtimmt mit

1) Enders X, S. 137 f.

Digitized by Google

mir in dieſer Leſung völlig überein. Was es in dieſem Zuſammenhang bedeuten ſoll, vermag ich freilich nicht zu ſagen; aber wir müſſen uns doch beſcheiden, daß wir nun einmal in einem durch und durch ſcherzhaften Briefe, den ein Freund dem anderen ſchreibt, manche ſcherzhafte Beziehung zu verſtehen und auszudeuten außerſtande ſind. Aber ſchon dieſer ſcherzhafte Charakter des Briefes läßt zwar auf eine behaglich angeregte Stimmung, aber keineswegs auf einen trunkenen Briefſchreiber ſchließen [1]).

Ich ſchließe damit mein Referat über einzelne Beiträge und Erörterungen, die ſich auf die Lutherbiographie beziehen, um noch ein kurzes Wort über Geſamtdarſtellungen des Lebens Luthers in dem beſprochenen Zeitraum anzuſchließen. Von Koldes Werk iſt bereits im vorigen Artikel (oben S. 344) geredet worden. Die Schrift, die Max Lenz aus Anlaß des Lutherjubiläums 1883 im Auftrage des Berliner Magiſtrats zur Verteilung an Schüler verfaßt hatte [2]) und die dieſem Zwecke entſprechend nur in großen Zügen das Leben Luthers vorführen konnte, aber wegen ihrer prächtigen Charakteriſtik und aus dem Vollen ſchöpfenden Darſtellung, weit über den nächſten Zweck hinaus, verdiente Beachtung fand, hat noch im Jahre 1897 eine dritte Auflage erlebt, für welche Brieger und Adolf Wrede dem Verfaſſer mit ihrem Rat und ihren Kenntniſſen gedient haben. Es iſt für den, dem es nicht um das Detail, ſondern um die großen Entwicklungsmomente in dieſer Lebensgeſchichte zu tun iſt, ein trefflicher Führer. Seitdem ſind zwei neue umfangreiche Biographien erſchienen. Zunächſt die des Literaturhiſtorikers Arnold E. Berger, die in

1) Der reichhaltige und in der dem Jeſuiten eigenen, ſcheinbar ganz unintereſſierten, ja wohlwollenden Objektivität gehaltene Aufſatz von H. Griſar, Der „gute Trunk“ in den Lutheranklagen, „Hiſtor. Jahrb.“ XXVI (1905), S. 479—511 weiſt zwar eine Reihe von Anklagen in dieſer Hinſicht gegen Luther als unberechtigt ab, kommt aber dann doch ſchließlich zu einem über Luthers Theorie und Praxis recht ungünſtig lautenden Urteil. Manches zur Beurteilung der Frage auch in meinem Aufſatz „Etwas vom kranken Luther“ in „Deutſch-evang. Blätter“ 1904, S. 303 ff.

2) Max Lenz, Martin Luther (1883) 3. vermehrte Auflage. Berlin 1897.

Digitized by Google

einem I. Teil die Zeit bis 1525 im Jahre 1895 zur Darſtellung brachte, ſeitdem aber nur die erſte Hälfte des II. Teiles bis 1532 im Jahre 1898 hat folgen laſſen [1]); ſeit zehn Jahren wird nunmehr auf den Abſchluß des Werkes gewartet. Bergers Buch will ſich von anderen durch die jetzt ſo beliebte „kulturgeſchichtliche Darſtellung" unterſcheiden und gibt in dieſer Beziehung auch tatſächlich mehr als die anderen. Auch als „Kulturhelden", nicht nur als „religiöſes Genie" will er uns Luther zeigen. Auch hat er als Einleitung einen ganzen Band vorangeſchickt, der weit ausholend die Entwicklung der Kultur und Religion von der alten Kirche her durchs Mittelalter verfolgt, um die Stelle zu bezeichnen, an der Luther in die Entwicklung eingreift, und um all die Strömungen erkennen zu laſſen, die ihm vorgearbeitet haben oder mit denen er ſich auseinanderſetzen mußte. Es wendet ſich in erſter Linie an nichttheologiſche Leſer, auch in der Sprache von der in theologiſchen Arbeiten üblichen ſich unterſcheidend. Dieſe Sprache iſt von der Kritik meiſt ſehr gerühmt worden, andere haben ſich an den mitunter künſtlichen, verſchlungenen Satzgebilden geſtoßen — man ſehe z. B. I, 356 einen Satz von 20 Zeilen Länge! Man darf ſich freuen, daß der Verfaſſer doch auch den theologiſchen Problemen ſo viel Verſtändnis entgegenbringt, daß er ſeinem Leſerkreiſe auch eine anſprechende Einführung in dieſe zu bieten vermag. Dann aber überraſchte uns Adolf Hausrath, der Heidelberger Kirchenhiſtoriker, mit einer großen zweibändigen Lutherbiographie [2]), die alle Vorzüge der ſchriftſtelleriſchen Kunſt, die wir an Hausrath in wiſſenſchaftlichen und belletriſtiſchen Arbeiten gewöhnt ſind, in hohem Maße aufweiſt und damit in einzelnen Kapiteln Hervorragendes geleiſtet hat. Seine Leiſtung hierin übertrifft die Bergers ganz erheblich und wird ſich einen großen dankbaren Leſerkreis erobern. In glänzenden Antitheſen, in wirkungsvoller Gruppierung hat er Abſchnitte geſchaffen, die zu dem Schönſten gehören, was über Luther geſchrieben iſt. Man möchte wünſchen, daß einzelne dieſer Abſchnitte Aufnahme in die Leſebücher unſerer Jugend fänden.

1) Arnold E. Berger, Martin Luther in kulturgeſchichtlicher Darſtellung. I. Berlin 1895. II, 1. Berlin 1898.

2) Adolf Hausrath, Luthers Leben. 2 Bde. Berlin 1904.

Digitized by Google

Freilich fehlen auch die an Hausraths wiſſenſchaftlicher Arbeit oftmals beobachteten Schattenſeiten ſeiner Gabe nicht. Seine Phantaſie lieſt mitunter mehr aus den Quellen heraus, als darin ſteht, und ſo ausgebreitet auch ſeine Vorſtudien ſind, ſo fehlt es doch nicht an auffallenden Flüchtigkeitsfehlern, ſo daß die Nachprüfung im einzelnen bei der Benutzung ſeines Buches ſehr zu empfehlen iſt. In ſeiner Auffaſſung Luthers fordert meines Erachtens die Behandlung ſeiner religiöſen Entwicklung von der Jugend an bis in die Kloſterjahre hinein, zum Widerſpruch heraus, indem er dem Pathologiſchen in Luthers Geſundheits- und Gemütszuſtand ein Gewicht beilegt, das auch ſeine religiöſe Entwicklung in eine Krankheitsgeſchichte umzuwandeln droht. Köſtlin hatte gerade noch begonnen, eine fünfte Auflage ſeines großen Werkes über Luther vorzubereiten, die den Ertrag der Lutherforſchung von faſt zwei Jahrzehnten (ſeit 1883) verarbeiten ſollte; aber er ſtarb, als die erſten Bogen in der Druckerei geſetzt waren. Ich habe mich der ſchwierigen Aufgabe unterzogen, dieſe Arbeit im Sinn des Heimgegangenen zur Ausführung zu bringen [1]), dabei gebunden an den Aufbau und den Charakter, den Köſtlin ſeinem Buche gegeben hatte. Als Nachſchlagewerk für die Fortſchritte der Einzelforſchung bis zu den Jahren 1902/03 wird es, ſo hoffe ich, dieſelben Dienſte tun können, die bis dahin ſein Werk in den früheren Auflagen geleiſtet hatte. Von katholiſcher Seite ſind zwei Werke zu nennen. Das eine, von dem bereits genannten Evers, das in ſechs Bänden in den Jahren 1883 bis 1891 ans Licht trat, die umfänglichſte Biographie, die wir beſitzen, aber zugleich die wertloſeſte, denn es iſt ein echtes Konvertitenwerk, von ſchmähſüchtiger Gehäſſigkeit eingegeben und ſchon durch die Rohheit der Sprache und die ermüdenden Wiederholungen dieſes Jargons den Leſer — ich möchte glauben, nicht nur den evangeliſchen — abſtoßend. In der Wiſſenſchaft iſt es denn auch ohne alle Wirkung geblieben, wenn man von dem famoſen Doctor

1) „Martin Luther. Sein Leben und ſeine Schriften.“ 2 Bde. Berlin 1903. 1902 erſchien noch in der 3. Auflage der Realenzyklopädie die von Köſtlin ſelbſt vollſtändig beſorgte Neubearbeitung ſeines großen Artikels „Luther“ Bd. XI, S. 720—756.

plenus abſieht. Dagegen iſt ſehr ernſt zu nehmen, trotzdem daß es auch durch ſein Poltern und ſeine maßloſe Grobheit und Rohheit des Ausdrucks abſtößt, das Werk des Dominikaners Denifle. Sowenig ſeine Arbeit den Charakter einer Biographie trägt und ſo formlos der Aufbau ſeines Werkes iſt, ſo oft er auch in ſeinem Fanatismus gegen Luther vorbeiſchlägt und ihn gröblich mißverſteht, ſo ſteckt doch nicht nur eine ſo profunde Gelehrſamkeit darin, daß die Wiſſenſchaft von ihm dankbar lernen muß, ſondern er hat auch ſo viele Probleme betreffs der Theologie Luthers angeſchnitten, daß er der Lutherforſchung für die nächſten Jahre eine Fülle von Themata geſtellt hat, deren Bearbeitung in Angriff genommen werden muß (vgl. oben S. 624). In dieſer Beziehung geht von ſeinem Buche eine anregende Kraft aus, wie in entgegengeſetzter Richtung jüngſt von den Arbeiten von Troeltſch [1]), der durch ſeinen kühnen Satz, daß Luthers Theologie es doch nur mit einer Fortſetzung katholiſcher Frageſtellungen zu tun habe, und mit ſeiner Behauptung, daß nicht Luther, ſondern erſt die Aufklärungsgedanken die neue Zeit heraufgeführt hätten, wohl noch auf längere Zeit unſere Theologie beſchäftigen wird.

Denifle und Troeltſch leiten uns von der Biographie wieder zur Theologie Luthers hinüber. Nur einige Andeutungen über die Arbeiten auf dieſem Gebiete ſeien noch hier angeſchloſſen. Köſtlin hat ſeine zuerſt 1863 ausgegangene Geſamtdarſtellung der Theologie Luthers 1901 in völliger Neubearbeitung aufs neue vorgelegt [2]). Der ganze erſte Band iſt dem allmählichen Werden ſeiner Theologie gewidmet, der zweite bringt dann eine Geſamtdarſtellung ſeiner Lehre nach ihrem inneren Zuſammenhang. Während bei ihm lediglich der Geſichtspunkt treuer und gewiſſenhafter geſchichtlicher Darſtellung obwaltet, haben andere in dem Intereſſe, Luther für

1) Troeltſch in „Hiſtor. Zeitſchr." 97, 1 ff. und in „Kultur der Gegenwart" I, 4, 253 ff. Gegen ihn haben ſich bisher geäußert Brieger, Kattenbuſch, Loofs, H. Böhmer; für ſeine Auffaſſung trat beſonders W. Köhler ein.

2) J. Köſtlin, Luthers Theologie in ihrer geſchichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zuſammenhange. 2. vollſtändig neubearbeitete Auflage. 2 Bde. Stuttgart 1901.

Digitized by Google

die Kämpfe der Gegenwart wirkſam werden zu laſſen, für ihre eigene theologiſche Poſition das Zeugnis Luthers aufgeboten: ſo zeigt Walther uns in Luthers Gedanken vom Worte Gottes und der Rechtfertigung „das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart“ [1]) als ein ſcharfer Sachwalter der alten Lutheriſchen Theologie gegen moderne Fort- und Umbildung Lutherſcher Gedanken, während Herrmann [2]) und Gottſchick [3]) umgekehrt bemüht ſind, dieſe Gedanken mit den Mitteln ihrer Theologie aus ihrer zeitlich bedingten Darſtellungsform auf die zugrunde liegenden Prinzipien zurückzuführen und ſie dann ſo in Kontakt mit den Bedürfniſſen und Fragen der Gegenwart zu bringen, daß dieſer verjüngte Luther in ihrer eigenen Theologie zu neuer Wirkſamkeit für unſer Geſchlecht gelangen könne. Es iſt ein erfreulicher Beweis für die dominierende Stellung, die Luther noch immer einnimmt, daß alle religiös kräftige Theologie auch noch in der Gegenwart aus der Quelle ſeiner religiöſen Gedanken ſchöpft und ſich des geiſtigen Zuſammenhanges mit ihm bewußt iſt.

Zahlreiche Arbeiten verfolgen einzelne Reihen oder Vorſtellungskreiſe ſeiner Gedanken, einzelne Kapitel ſeiner Theologie. Thieme hat uns in dankenswerter Weiſe die ſittliche Triebkraft des Glaubens in Luthers Theologie vorgeführt [4]) und damit ein Gebiet beleuchtet, das oft in der Betrachtung ſeiner Gedanken zu kurz gekommen iſt. Die letzte größere Arbeit von Adalbert Lipſius [5]) galt noch der Lehre Luthers von der Buße, in Aus-

1) W. Walther, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. 2 Bde. Leipzig 1903/04.

2) W. Herrmann, Der Verkehr des Chriſten mit Gott, im Anſchluß an Luther dargeſtellt. Stuttgart 1886. 3. Aufl. 1896.

3) J. Gottſchick, Propter Christum. Ein Beitrag zum Verſtändnis der Verſöhnungslehre Luthers. „Zeitſchr. f. Theol. u. Kirche“ 1897, S. 352 ff.; „Luthers Lehre von der Lebensgemeinſchaft des Gläubigen mit Chriſtus“, ebd. 1898, S. 406 f.; „Die Heilsgewißheit des evang. Chriſten, im Anſchluß an Luther dargeſtellt“, ebd. 1903, S. 349 ff.; „Die Lehre der Reformation von der Taufe. Ein theologiſches Gutachten.“ „Hefte zur Chriſtl. Welt“ Nr. 56. Tübingen 1906.

4) K. Thieme, Die ſittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Unterſuchung zu Luthers Theologie. Leipzig 1895.

5) R. A. Lipſius, Luthers Lehre von der Buße. Braunſchweig 1892.

Digitized by Google

einanderſetzung beſonders mit Herrmann [1]); dasſelbe Thema bearbeitete A. Galley [2]), gleichfalls in polemiſcher Auseinanderſetzung beſonders mit Vertretern der Ritſchlſchen Theologie. Rein hiſtoriſch — die kritiſche Auseinanderſetzung Luthers mit der römiſchen Lehre und Inſtitution, und die Ausgeſtaltung einer neuen evangeliſchen Beichtordnung von Stufe zu Stufe verfolgend — behandelt E. Fiſcher [3]) Luthers Stellung zur Beichte. Der Abendmahlslehre Luthers gilt die Schrift von Karl Jäger [4]) über ſeine Lehre von der Realpräſenz, die deutlich zu machen ſucht, welche Intereſſen des Glaubens er in dieſem Theologumenon verteidigen wollte, zugleich aber auch an dieſem Punkte zeigen will, warum eine die reformatoriſchen Prinzipien weiter ausbauende Theologie nicht in der Lage ſei, den „ganzen“ Luther feſtzuhalten. Dazu iſt jüngſt die Arbeit von Graebke über die Konſtruktion ſeiner Abendmahlslehre getreten [5]). Seine Lehre von der Schrift hat gleichfalls immer wieder zu neuer Erörterung angelockt, und zwar einerſeits die Entwicklung des Schriftprinzips in den Anfangsjahren ſeiner ſich bildenden ſelbſtändigen neuen Theologie [6]), teils die Stellung, die er zur Heiligen Schrift einnimmt [7]). Daneben nicht minder die Frage nach dem, was er als Schriftausleger geleiſtet hat — eine Studie (von Zöckler) beſchäftigt ſich mit ſeiner

1) W. Hermann, Die Buße des evang. Chriſten in „Zeitſchr. f. Theol. u. Kirche“ 1891, S. 28 ff.

2) A. Galley, Die Bußlehre Luthers und ihre Darſtellung in neueſter Zeit. Gütersloh 1900.

3) E. Fiſcher, Zur Geſchichte der evang. Beichte (bis 1523). 2 Teile. Leipzig 1902. 1903.

4) Karl Jäger, Luthers religiöſes Intereſſe an ſeiner Lehre von der Realpräſenz. Gießen 1900.

5) Graebke, Die Konſtruktion der Abendmahlslehre Luthers. Leipzig 1908; dazu die ſehr anerkennende Beſprechung von Lobſtein in „Theol. Lit.-Zeitung“ 1908, Sp. 271 ff.

6) O. Undritz in „Neue kirchl. Zeitſchr.“ 1897, S. 568 ff. 593 ff.; H. Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation. Leipzig 1901.

7) W. Walther in Teil I der oben S. 650 angeführten Schrift; O. Scheel, Luthers Stellung zur Hlg. Schrift. Tübingen 1902; K. Thimme, Luthers Stellung zur Hlg. Schrift. Gütersloh 1903.

Digitized by Google

letzten großen exegetiſchen Arbeit, ſeinem großen Geneſis-Kommentar, eine andere (von K. Eger) unterſucht ſeine Stellung zum Alten Testament an ſeinen Predigten über das 1. und 2. Buch Moſe von 1524 ff. [1]), wobei letztere Schrift die Aufgabe tiefer erfaßt hat als die erſtere. Auch eine Unterſuchung über Luther als Ausleger des Vaterunſers ſei erwähnt [2]). Über Luthers Stellung zum überlieferten Kanon und ſeine Bibelkritik handelt W. Walther in ſeinem „Für Luther wider Rom" S. 114 ff.; ſeine Stellung ſpeziell zum Jakobusbriefe behandelt mein Aufſatz „Die Schickſale des Jakobusbriefes im 16. Jahrhundert" [3]).

An ſeiner Lehre vom servum arbitrium hat Max Staub eine ziemlich wohlfeile Kritik geübt [4]). Dagegen darf man E. Rietſchel dankbar ſein für die lichtvolle Behandlung der termini ſichtbare und unſichtbare Kirche oder genauer der Lehre von der Sichtbarkeit der unſichtbaren Kirche bei Luther [5]). Die Feſtſtellung ſeiner Anſchauungen vom chriſtlichen Gottesdienſt hat die verſchiedenſten Theologen beſchäftigt — ich nenne hier nur Gottſchick, Grünberg, Hans, E. Achelis, G. Rietſchel [6]).

---

1) O. Zöckler, Luther als Ausleger des Alten Teſtaments gewürdigt auf Grund ſeines größeren Geneſis-Kommentars. Greifswald 1884. Karl Eger, Luthers Auslegung des Alten Teſtaments nach ihren Grundſätzen und ihrem Charakter unterſucht an Hand ſeiner Predigten über das 1. u. 2. Buch Moſe. Gießen 1900. — Vgl. ferner F. Grundt, Luthers Verhältnis zur allegoriſchen Schriftauslegung in „Zeitſchr. f. kirchl. Wiſſenſchaft" X, S. 617 ff.

2) E. Fiſcher, Luther und das Vaterunſer in „Deutſch-evang. Blätter" 1905, S. 35 ff. — Mit der Frage nach der Verwandtſchaft der Lutherſchen Auslegung der Bitten mit der althochdeutſchen hat ſich O. Dibelius in ſeinem Buche „Das Vaterunſer", Gießen 1903, beſchäftigt, mit dem Ergebnis, daß dieſe Berührungen lediglich aus gemeinſamer Benutzung der patriſtiſchen Tradition, aber keineswegs, wie eine verwunderliche Annahme in unſerer katechetiſchen Literatur behauptete, aus Bekanntſchaft mit einem althochdeutſchen Texte zu erklären iſt.

3) In „Zeitſchr. f. kirchliche Wiſſenſchaft" X (1889), S. 359 ff.

4) M. Staub, Das Verhältnis der menſchlichen Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Luther und Zwingli. Zürich 1894.

5) E. Rietſchel, Luthers Anſchauung von der Unſichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche in „Stud. u. Krit." 1900; vgl. auch die kurze treffende Bemerkung von Loofs, Dogmengeſchichte [4], S. 733, Anm. 6.

6) J. Gottſchick, Luthers Anſchauungen vom chriſtlichen Gottesdienſt

Digitized by Google

Letzterem verdanken wir auch eine ſorgfältige Studie über ſeine Gedanken von der Kindertaufe [1]). In das ethiſche und ſoziale Gebiet führen uns die Arbeiten über Luthers Lehre vom Beruf und über ſeine Stellung zu den Fragen des ſozialen Lebens [2]). Schließlich hebe ich Erich Brandenburgs feinen Vortrag über Luthers Anſchauung vom Staate und der Geſellſchaft hervor [3]).

Doch zu dem allen, was hier aufgezählt iſt, kämen nun noch die Arbeiten über Luthers Stellung zum Kirchenrecht und zur Philoſophie, über ſeine Verdienſte um die Schule und um die deutſche Sprache, über ihn als Dichter und als Muſiker, ſeine Kenntnis der Klaſſiker und ſeine Liebe zum deutſchen Sprichwort, über ſein Familienleben und ſeine Bedeutung als deutſcher Mann, ſeine Stellung zu Juden und Türken, zur Aſtrologie — und wieviel anderes ließe ſich noch hinzufügen! Je länger ich bei dieſem Rückblick auf die abgelaufenen 25 Jahre Lutherforſchung in mein Gedächtnis zurückzurufen ſuche, was doch alles und über wie verſchiedene Themata geſchrieben worden iſt — es überkommt mich die ſtarke Empfindung, daß unſere Theologie nicht nur, ſondern auch unſer geiſtiges Leben in den mannigfaltigſten Beziehungen noch immer mit ihm feſt verbunden iſt. Jede Richtung in Theologie und Kirche ſucht ihren Zuſammenhang mit ihm zu erweiſen, gerade das Kräftigſte und Beſte, was ſie hat, empfindet ſie als Geiſt von ſeinem Geiſt. Jede neue emporſtrebende Bewegung im

und ſeine tatſächliche Reform desſelben. Gießen 1887. J. Hans, Der proteſtantiſche Kultus. 1890. E. Achelis, Studien über das geiſtliche Amt in „Stud. u. Krit.“ 1889; derſ. in „Lehrbuch der prakt. Theol.“ [2]. Leipzig 1898. I, S. 548 ff.; G. Rietſchel, Luthers Lehre vom Gottesdienſt in „Halte was du haſt“, 1895, S. 1 ff. 65 ff.; derſ. in „Lehrbuch der Liturgik“ I. Berlin 1900, S. 29 ff. Grünberg, Die reformatoriſchen Anſichten und Beſtrebungen Luthers und Zwinglis in bezug auf den Gottesdienſt in „Stud. u. Krit.“ 1888, S. 409 ff.

1) Luthers Lehre von der Kindertaufe und das luther. Taufformular in „Feſtſchrift für J. Köſtlin“, Gotha 1896, S. 158 ff.

2) Karl Eger, Die Anſchauungen Luthers vom Beruf. Gießen 1900. A. H. Braaſch, M. Luthers Stellung zum Sozialismus. Braunſchweig 1897.

3) Halle 1901 (Schriften des Vereins f. Ref.-Geſch., Heft 70).

Digitized by Google

kirchlichen und theologiſchen Leben beruft ſich auf ihn, macht mit gewiſſen Ideen und Prinzipien Luthers Ernſt. Daß es ſo bisher geweſen, hat Horſt Stephan [1]) unlängſt uns anſchaulich in Erinnerung gebracht. So iſt's auch in der Gegenwart. Und wenn aller Fortſchritt im Rückgang und Anſchluß, aber nie in bloßer Repriſtination, ſondern ſtets in prinzipiell konſequenterer Fortbildung ſeiner Ideen ſich vollzieht, ſo mag auch das wohl uns zum Beweiſe dafür dienen, daß er uns nicht ins Mittelalter gehört, ſondern trotz aller Miſchung von Überliefertem und Originalem in ſeinem Weſen uns der Prophet der religiöſen und ſittlichen Welt geworden iſt, in der wir leben. Wir ſehen die Schranken in ſeiner Erkenntnis deutlicher als es frühere Zeiten getan, wie wir auch für die menſchlichen Schwächen in ſeinem Charakterbild geſchärftere Augen bekommen haben: aber der Dank und die Bewunderung bleiben für den reichen Schatz, der in dieſem irdenen Gefäß der Chriſtenheit gegeben worden iſt.

1) Horſt Stephan, Luther in den Wandlungen ſeiner Kirche. Gießen 1907. Für die Aufklärungszeit vgl. auch Zſcharnack in „Proteſt. Monatshefte" 1908.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der Berg „Miṣ‘ar“ (Pſalm 42, 7).

Von

Julius Boehmer.

Der maſſoretiſche Text dieſer Stelle, der ſo viele Schwierigkeiten zu enthalten ſchien und jedenfalls zu ſo manchen Mißdeutungen geführt hat, lautet:

מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן וְחֶרְמוֹנִים מֵהַר מִצְעָר

Das bedeutet wörtlich überſetzt nichts anderes als:

„Vom Lande des Jordans und des Hermons, vom kleinen Berge“.

Genau ſo haben auch ſchon LXX überſetzt:

„*ἐκ γῆς Ἰορδάνου καὶ Ἑρμωνιεὶμ ἀπὸ ὄρους μικροῦ.*“

Dagegen haben andere Überſetzer und Erklärer alter Zeit allerlei aus dem Texte gemacht. Nicht daran zu erinnern, daß vereinzelte Handſchriften חֶרְמֹנִים in חֶרְמוֹן änderten, alſo die gebräuchliche Form für die dichteriſche einſetzten (der Plural iſt als Plural der Fülle, im Sinne von „Hermon-Berge“, „Hermon-Spitzen“ zu beurteilen), ſo hat ſchon die ſyriſche Peſchitta mit leichten, ſcheinbar irrelevanten Änderungen gleichſam geſpielt, indem ſie jene Stelle ſo wiedergibt:

„Vom Lande des Jordans, v o m Hermon u n d vom kleinen Berge“,

Digitized by Google

ſo daß es ausſieht, als ſeien die drei genannten Örtlichkeiten in eine Reihe geſtellt. Übrigens hat auch Kautzſch' Bibelüberſetzung nicht viel anders: wenn auch ihr Wortlaut ſich beſſer als die Peſchitta dem Grundtext anpaßt, dem Sinn gemäß kommt ſie aufs gleiche hinaus. Nämlich:

„vom Jordanlande und den Hermonbergen her, vom Berge . .“ mit der Anmerkung: „Vom Berge der Kleinheit“, alſo „vom kleinen (geringfügigen) Berge. Der Text iſt ohne Zweifel verderbt“.

Damit wird eine zweite Schwierigkeit, die der Wortlaut verurſacht, angerührt; die Frage, wie מִצְעָר־ zu verſtehen ſei, ob als Abſtraktum, oder (wie in der Neuzeit oft vorgeſchlagen worden iſt) als Eigenname eines uns ſonſt freilich nicht bekannten Berges. Die Frage muß ſo geſtellt und entſchieden werden, da Textemendationen bei Mangel jeglichen konkreten Materials an dieſer Stelle einfach in die Luft gebaut werden müßten, alſo keine Ausſicht auf Dauer haben könnten.

Zugleich aber iſt in Kautzſch' Wiedergabe des Textes, wie geſagt, jene erſte Schwierigkeit angedeutet. Es wird nämlich angenommen, daß חרמונים von ארץ abhängig ſei, ähnlich wie die Peſchitta überſetzt und wie es die Akzentuation der Maſſoreten erfordert. Es iſt aber die Frage, ob dies das richtige ſei. Denn es wäre ohne Frage eine harte Verbindung — das gilt im Hebräiſchen wie im Deutſchen —, ſich ſo auszudrücken: „vom Land des Jordans und dem Hermon, vom kleinen Berge“, wo doch die drei Begriffe: Jordanland, Hermon, kleiner Berg koordiniert erſcheinen ſollen. Natürlicher wäre es jedenfalls, wenn — wäre es ſo gemeint, wie Kautzſch will — das בִּין vor הַר fehlte und durch ו erſetzt würde. So wie der Text lautet, kann חרמונים wohl grammatikaliſch nur zu יַרְדֵּן gezogen und von מארץ abhängig genommen werden.

Wenn man nun, um beide Schwierigkeiten zu würdigen und zur Löſung zu bringen, alte und neue Überſetzungen, alte und neue Kommentare nachſchlägt, ſo findet man eine wahre Muſterkarte von Auffaſſungen, deren Berechtigung dann zum Teil wieder in Zuſammenhang ſteht mit anderen Punkten, die der Erklärung Schwierigkeiten bereiten. Sie im einzelnen aufzuzählen, hat keinen

Digitized by Google

Zweck. Indes wird es doch gut ſein, einige der neueren Erklärer, ſofern ſie typiſch ſind, näher ins Auge zu faſſen.

Beginnen wir mit Briggs, der neueſtens in zwei ſtarken Bänden von The International Critical Commentary die Pſalmen ausgelegt hat. Trotz der umfangreichen Erklärung geht er zu Pſalm 42, 7 auf die vorhandenen Schwierigkeiten mit keiner Silbe ein. Er begnügt ſich zu ſagen, daß es ſich hier handle um die Gegend des oberen Jordans, ſeine Quellen im Hermon mit ſeinen mehrfachen Bergſpitzen, zu denen der wegen ſeiner Kleinheit bekannte, vielleicht auf dem weſtlichen Jordanufer gelegene Berg Miṣʿar im Gegenſatz ſtehe. Dagegen über die Frage der richtigen Überſetzung wirft er einen undurchdringlichen Schleier, indem er 42, 7 ſo widergibt:

„from the land of Jordan *and the* Hermons *and* from Mount Mizar“.

In der Erklärung aber hat er die Richtigkeit dieſer Überſetzung mit keinem Worte begründet, nicht einmal berührt, wiewohl er mit and the die Frage, ob the Hermons von of oder von from abhänge, einfach offen läßt, und die Einſchaltung des zweiten and auf den Urtext ſich jedenfalls nicht berufen kann. Da macht es eigentlich die engliſche Bibel in der Ausgabe der Revised Version beſſer, wenn ſie wiedergibt:

„from the land of Jordan, the Hermons, from the hill Mizar“.

Denn ſie ſchließt ſich erſtens genau an den Urtext an und läßt ferner keinen Zweifel darüber, welchen Sinn ſie mit den Worten verbindet.

Kommen wir von Briggs zu Baethgen, ſo treffen wir bei ihm das gerade Gegenteil, nämlich echt deutſche Gründlichkeit, die es ſich eher zu ſchwer als zu leicht macht und daher auch einmal wacker daneben zu hauen imſtande iſt. Baethgen im Handkommentar (3. Auflage) geht ſogar ausdrücklich davon aus, daß V. 7 (wie V. 8. 9) eine Anzahl großer Schwierigkeiten enthalte. Er macht dann zunächſt darauf aufmerkſam, daß „das Land des Jordans“ meiſtens als „das jenſeits des Jordans gelegene Land“, das durch die weitere Beſtimmung „Land der Hermone“ noch genauer

Digitized by Google

charakteriſiert wäre, verſtanden werde. Dieſe Anſicht habe bereits Olshauſen als völlig unhaltbar bezeichnet. Mit Recht: ſchwerlich wird ſie heute noch von vielen geteilt, ſo daß jenes „meiſtens“ ſicherlich unangebracht iſt. „Viel natürlicher“, fährt Baethgen fort, faſſe man „das Land des Jordans und der Hermone“ mit Theodoret als Bezeichnung Kanaans, das mit dieſem Ausdruck nach ſeinem größten Fluß und ſeinem höchſten Berg gekennzeichnet werde. Die Präpoſition מִן könne „dann aber“ nur mit „fern von“ wiedergegeben werden. Mit Recht zieht Baethgen „Hermone“ als zweiten Genetiv zu „Land“. Richtig auch nennt er den Hermon „die weithin ſichtbare nördliche Grenzmarke der iſraelitiſchen Eroberungen im Oſtjordanlande“ nach Deut. 3, 8; 4, 48, der ſogar laut Joſ. 12, 5 und 13, 11 zum iſraelitiſchen Gebiet und zwar in ſeiner ganzen Ausdehnung gerechnet wurde. Mit dem Plural „Hermone“ ſeien entweder die verſchiedenen Gipfel des Berges oder „ein Land, das Berge wie den Hermon hat“, gemeint. Die letzte Erklärung ſcheint unnötig und unnötig gekünſtelt, wo die andere ſo viel näher liegt. Nicht minder gekünſtelt iſt die Auffaſſung, die „Land des Jordans und der Hermone“ als Bezeichnung Kanaans nimmt. Seit wann denn bezeichnet man ein Land einſeitig nach ſeiner Grenze und zwar nur derjenigen einer einzigen Himmelsrichtung? Denn das waren Jordan und Hermon in Wirklichkeit. Da liegt es doch viel näher, bei dem einfachen Wortlaut zu bleiben. Von ſelbſt fällt damit auch die nicht minder gekünſtelte Erklärung der Präpoſition, die bezeichnend genug mit „kann dann aber nicht“ eingeführt wird. — Die Kraft dieſer Beweisgründe verſtärkt ſich erheblich, wenn man die weitere Erklärung bei Baethgen lieſt. Die beiden Schlußworte des Verſes, die alle alten Überſetzer mit „Berg der Kleinheit“ wiedergeben (auch die LXX?), könnten nicht Appoſition zu „Hermon“ ſein. Das bedarf eigentlich keiner Verſicherung, ſchon darum, weil die Appoſition nicht von einer Präpoſition regiert ſein kann, die dem nomen regens fehlt, und es daher weiterer Gründe, wie ſie Baethgen beizubringen unternimmt, nicht bedarf. „Daher“ hätten neuere Ausleger die Worte von einem ſonſt völlig unbekannten Berge Miṣʿar als dem jetzigen Aufenthaltsort des

Digitized by Google

Pſalmiſten verſtanden. Aber „eine ſo peinlich genaue geographiſche Fixierung“ ſei „banal“. Den letzten Einwand bekennen wir nicht zu verſtehen. Mindeſtens erſchiene es uns ebenſo „banal“, wenn der Sänger (in Baethgens Sinn zu reden) uns, nachdem er ſchon verſichert hat, daß er fern von Kanaan (= Land des Jordans und der Hermone) ſei, nun noch einmal ausdrücklich verſichert, daß er (damit) auch fern vom Zion ſei. Denn ſo will in der Tat Baethgen „den kleinen Berg“ mit dem Midraſch, dem auch Cheyne, Origin of the Psalter S. 115 f. 317, folgt, verſtanden haben. Allerdings ſcheinen die Gründe, die er für dieſe ſeltſame Auffaſſung anführt, ſehr luftig. Er ſagt einmal: „In der Aufzählung der wichtigſten Lokalitäten des Heimatlandes durfte er neben Jordan und Hermon kaum fehlen“ und vergleicht dazu merkwürdigerweiſe Pſalm 43, 3, wo allerdings von „Jahwes heiligem Berg und ſeiner dortigen Wohnung“ die Rede iſt. Doch was ſoll das hier? Hätte Baethgen doch lieber noch auf Pſalm 48, 2. 3; 50, 2 u. ä. hingewieſen, wo es ziemlich anders lautet! Aber weiter! „Die Bezeichnung des Zion als des kleinen Berges im Gegenſatz zu dem gewaltig (gemeint iſt: hoch) ragenden Hermon verrät die Innigkeit des Gefühls (!), von dem der Sänger gerade für dieſen äußerlich ſo unſcheinbaren Hügel erfüllt iſt.“ Es wäre jedoch ſo gekünſtelt wie möglich, im vorliegenden Zuſammenhang und gemäß der im ganzen Pſalm obwaltenden Stimmung etwas von „Innigkeit des Gefühls“ zu finden und dieſe aus der Wendung „kleiner Berg“ herauszuleſen; ganz abgeſehen davon, daß nach den ſchon angeführten Stellen der Zion den altteſtamentlichen Frommen etwas ganz anderes war als „der kleine Berg“. Zudem war der Zion auch keineswegs „ein äußerlich unſcheinbarer Hügel“. Das wird jeder wiſſen, der ihn einmal aus der Nähe, z. B. vom Ölberg her oder aus dem Kidrontal oder ſonſtwo von Süden her, geſchaut hat. Im Altertum muß dieſer Eindruck noch viel erhabener geweſen ſein. Aber auch hier wieder verrät Baethgen mit ſeiner Erläuterung: das מִן in מֵהַר „muß“ die Entfernung bezeichnen, „dann aber muß der kleine Berg ein Berg in Paläſtina ſein“ — die ganze Unſicherheit ſeiner Poſition. Am ſtärkſten tritt dieſe in Baethgens Schlußſatz hervor: „Immer-

Digitized by Google

hin iſt der Ausdruck auffallend und der Text vielleicht verderbt.“ Damit hat Baethgen ſelbſt anerkannt, daß jeder Erklärungsverſuch, der etwas weniger „auffallend“ iſt als der ſeine, alles für ſich hat. Die weiter angeführten und von Baethgen ſelbſt ſofort zurückgewieſenen Konjekturen Olshauſens und Hitzigs verdienen überhaupt keine Erwähnung.

Gehen wir nunmehr zu Duhm über. Sein Pſalmenkommentar im kurzen Handkommentar würdigt allerdings die Schwierigkeiten unſerer Stelle einigermaßen und ſieht richtig, daß „der Vers vollkommen klar und unzweideutig iſt“. Allein ſeine „ſcherzhafte“ Behandlungsart geht dennoch über die eigentlichen Schwierigkeiten „ſcherzhaft“ hinweg. Seine haltloſen Behauptungen wie die, daß der Hermon „bekanntlich“ nicht zu Paläſtina gehöre, ſind ſchon oben abgetan worden. Er will im Text den Berg Miṣʿar finden, was vorläufig auf ſich beruhen mag, und erkennt im „Lande“ des Jordans ſeine „Heimat“. Wenn er aber fortfährt: „alſo in der Gegend der Jordanquellen“, ſo hat er überſehen, daß „Gegend“ und „Heimat“ nicht ohne weiteres gleichgeſetzt werden können. Es muß ſich wohl da noch ein anderer Ausweg finden laſſen, den es ſuchen gilt.

Am einfachſten und einleuchtendſten überſetzt Keßler, der freilich auch vom „Berge Miṣʿar“ redet. Doch weiſt er mit Recht Baethgens Erklärung von [illegible] zurück und verweiſt auf den „nördlichen waſſerreichen Teil des Oſtjordanlandes“. Auch erklärt er mit Recht, daß Textänderungen nicht erforderlich ſeien. —

Faſſen wir nunmehr zuſammen, ſo hängt das Intereſſe des Auslegers, da die übrigen namhaft gemachten Punkte keiner Erwähnung bedürfen, weſentlich an zwei Fragen, nämlich 1) was iſt הַר מִצְעָר? und 2) wie iſt ארץ ירדן וחרמונים gemeint? Dieſe beiden Fragen hängen ſogar unlöslich zuſammen.

Da bedarf es nun vorerſt keiner Worte, daß es eine mißliche Sache iſt, wie es freilich die Mehrzahl der modernen Exegeten ſeit de Wette fordert, hier einen neuen geographiſchen Namen zu konſtruieren, entgegen ſämtlichen alten Überſetzungen und Auslegern. Wenigſtens ſolange irgendwelche andere Möglichkeit beſteht — und ſie beſteht —, ſollte man es mit ihr verſuchen.

Digitized by Google

Dieſe hängt aber an dem Verſtändnis vom „Land des Jordans und des Hermons“. Bekanntlich kommt ארץ mit nachfolgendem Genetiv im Alten Teſtament als Ausdruck der mannigfachſten Beziehungen vor, über die im einzelnen die Lexika zu vergleichen ſind. Duhm (ſ. o.) will es hier als das Land, worin einer geboren iſt, als Vaterland, Heimat faſſen, wie etwa Gen. 30, 25; Jeſ. 8, 8; Jon. 1, 8, und ſieht darin eine dichteriſche Wendung, die er nun freilich lediglich auf den Jordan deutet, während er ſie zum Hermon in keine Beziehung ſetzt. Denn daß man ein „Land“ in gewiſſem Sinn als Heimat eines Fluſſes faſſen *kann*, ſein Urſprungsland alſo, ſteht außer Frage. Daß aber kein Land „Heimat“ (Urſprungsland) eines *Gebirges* ſei, ſteht ebenſo feſt. Hier fehlt eben der Gegenſatz eines anderen Landes, das für den Fluß vorhanden iſt, welcher nach ſeinem „Heimatlande“ in ein anderes Land eintritt. Freilich ob an unſerer Stelle von der Heimat des Jordanfluſſes die Rede ſein *muß*, ob hebräiſche Auffaſſung und Sprache ein „Land“ als Heimat eines Fluſſes überhaupt bezeichne, das iſt ſehr die Frage. „Heimat“ eines Fluſſes iſt wohl eher das Gebirge, dem er entſpringt, oder die Quelle, aber nicht ein ganzes Land, um ſo mehr, wenn dieſes Land nicht eine Einheit bildet, die dem ſpäter durchfloſſenen Flußgebiet entgegengeſetzt werden könnte. Kurz mit ארץ als „Heimat“ iſt hier nichts anzufangen.

Dagegen belaſſe man den Ausdruck ganz in ſeiner Allgemeinheit, wie er lautet. „Das Land des Jordans und Hermons“ iſt „das Land, das dem Jordan und Hermon gehört“, „das zum Jordan und Hermon gehört“, das Land, das in Beziehung zu Jordan und Hermon ſteht, für das Jordan und Hermon irgendwie kennzeichnend ſind, ſo daß es nach ihnen genannt wird. Dieſes gilt ohne Frage von jenem Gebiet, das ſich zwiſchen Hermon und Huleſee auf beiden Seiten des Jordans erſtreckt. Einmal iſt es vom Jordan gekennzeichnet, der es in mehreren Armen durcheilt und hier zahlreiche Sümpfe bildet, ſo daß es faſt einem einzigen ununterbrochenen, vom Jordan gefüllten See (wenigſtens zeitweiſe) gleicht. Sodann aber wird es von dem hochragenden Hermon geradezu und völlig beherrſcht. Denn zwar ſieht man den Hermon an geeig-

Digitized by Google

neten Punkten im ganzen Heiligen Lande, ſchon auf dem El-munṭar zwiſchen Ölberg und Totem Meer bei günſtiger Witterung, auf der Paßhöhe ſüdlich von Nablus und von da ab, je näher man ihm kommt, um ſo deutlicher. Allein ſeine alles überragende Rieſengeſtalt, ſeine beherrſchende Art gewahrt man doch erſt, wenn man von den Bergen Obergaliläas in die Jordanebene hinabgeſtiegen iſt und wenn man ſie auf der Weſt- oder Oſtſeite durchzieht. Ja man könnte davon fortfahren, wie auf der ganzen Strecke etwa von Derʿāt bis Damaskus hin an den meiſten Stellen der Hermon mit ſeiner ganzen wuchtigen und imponierenden Geſtalt den Reiſenden begleitet. Allein das ſteht hier nicht in Frage, ſondern es handelt ſich um das Land, zu dem beide, Jordan und Hermon, gehören. Dies kann nur von dem Gebiet des oberen Jordans geſagt werden. Für dieſes iſt die Wendung „Land des Jordans und Hermons" wie geſchaffen, ſo paſſend wie möglich, wie jeder bezeugen wird, der das Gebiet einmal in Augenſchein genommen hat. Dabei bleibt die Frage, ob der Hermon zum Gebiet Iſraels gehörte oder doch gerechnet wurde (wenn dies letztere auch nach den angeführten Bibelſtellen ſicher iſt, kraft einer idealen Anſchauungsweiſe, wie ſie etwa auch dem Oſtjordanlande zuteil wurde), völlig außer Sehweite. Das Jordan-Hermon-Gebiet deckt ſich nicht ohne weiteres mit der heute ſogenannten arḍ-el-ḥule, obwohl dieſes auch dazu gehört und der Ausdruck ſelbſt als treffliche Analogie zu ארץ ירדן וחרמונים gelten darf. Vielmehr gehört mehr als das Gebiet der Jordanebene hierher.

Wieviel mehr und inwiefern, das lehrt der Kontext. Sinn und Zuſammenhang in Pſ. 42, 7 wie der rhythmiſche Parallelismus der Stelle lehren gleichermaßen, daß מהר מצער eine genauere Bezeichnung der Örtlichkeit im Anſchluß an das Vorhergehende geben will. Mit anderen Worten: הר מצער meint die Örtlichkeit, wo ſich der Pſalmiſt befindet, eine Örtlichkeit alſo im Jordan-Hermon-Gebiet. Was will nun הר מצער? Das Wort מִצְעָר iſt dem Alten Teſtament auch ſonſt nicht unbekannt. Es findet ſich in Gen. 19, 20 zweimal, einmal auf eine Stadt (Zoar) bezogen, dann abſtrakt genommen — beide Male im Sinne von „Kleinigkeit", „etwas Kleines". Das Wortſpiel mit צוֹעַר V. 22

Digitized by Google

iſt für die Sache hier durchaus irrelevant: dagegen zeigt der Doppelgebrauch des Wortes in V. 20 eine gewiſſe Geſchmeidigkeit, deren ſich מִצְעָר erfreute. Wieder etwas anders iſt es Jeſ. 63, 18 gewandt, indem es hier in der Verbindung לְמִצְעָר (zu ergänzen: von Zeit) ſteht, ganz dem neuteſtamentlichen *μικρόν* Joh. 14, 19; 16, 16 ff. entſprechend — deutſch: „um ein kleines“ = faſt. Auch LXX überſetzen an dieſer Stelle mit *μικρόν*. Weiter wird Hiob 8, 7 geſagt: „dann wird dir dein Anfang (= früherer Zuſtand) als etwas Kleines (= מִצְעָר) erſcheinen“. Endlich 2 Chron. 24, 24: „mit einer Kleinigkeit (= geringen Anzahl) von Männern“ rückte die Heeresmacht Arams an.

Die Form מִצְעָר nun (ſie wird übrigens ebenſo oft מִזְעָר geſchrieben und kommt ſo nur im Jeſajabuche vor: 10, 25; 16, 14; 24, 6; 29, 17), für deſſen Verſtändlichmachung Lexika und Grammatiken, ſoviel ich ſehe, verſagen (Geſenius-Kautzſch [27] könnte § 85 h S. 236 oder auch § 45 e S. 122 davon handeln, wenigſtens analoge Formen anführen, aber es findet ſich nichts Derartiges), iſt ähnlich wie etwa מִצְעָר, מַאֲמָץ [מְבוֹא (Heſ. 33, 31; 44, 5)], מִבְטָח, [מָגוֹר, מַדְוֶה, מוֹצָא (2 Sam. 3, 25. Dan. 9, 25), מַעֲבָר, מַעְבָּר, מִסְתָּר, מִסְפֵּד, מַסַּע, מָנוֹס, מָנוֹחַ], מִמְשָׁל, מִכְלָל, [מַטְבֵּחַ (Jeſ. 30, 32)], מִפְלָשׂ, מִשְׁכָּב gebildet und wie dieſe alle nichts weiter als der ſubſtantivierte Infinitiv Kal vom intranſitiven Verbum. Daß dieſe Nominalbildung zum Teil ſpäter andere als Infinitivbedeutung annimmt, und daß ſie ähnlich auch beim tranſitiven Verbum vorkommt, gehört nicht hierher; ebenſo nicht, daß dieſelbe Form zum Teil mit der Femininendung vorkommt, z. B. [מְבוּסָה], מִלְחָמָה [eigentlich: das Kämpfen], מֶמְשָׁלָה, מַרְגֵּעָה. Prüft man aber alle jene Formen einzeln und ſorgfältig durch, dann wird man nicht mehr wohl an der gewöhnlichen Annahme feſthalten können, daß die Infinitivbildung mit מ eine ſpezifiſch-aramäiſche oder jedenfalls unhebräiſche ſei.

Demnach iſt הַר מִצְעָר „Berg der Kleinheit“, „kleiner Berg“. Das iſt allgemein zu verſtehen und meint ſowohl die Niedrigkeit als die geringe Ausdehnung des Berges, beides nach dem Vorhergehenden in Beziehung auf und im Gegenſatz zu dem großen (= hohen und weit ausgedehnten) Hermon. Hier bieten ſich nun

Digitized by Google

in der Gegend des oberen Jordans mannigfache Möglichkeiten. Man kann einmal denken an die niedrigen Höhen und Höhenzüge, die auf dem Oſt- und namentlich auf dem Weſtufer des Jordans nördlich vom Huleſee ſich hinziehen, ſelbſt an den Hügel, auf dem Lais-Dan ſich erhob, die alle nur hundert oder wenige hundert Meter ſich erheben, gegenüber dem Hermon, der faſt 2800 Meter Höhe hat. Man kann hier auch ſonſt, von Dan abgeſehen, eine beſtimmte Stelle ins Auge faſſen. Man kann aber auch irgend einen weſentlich höheren Berg, ſei's in Obergaliläa, ſei's im Dſcholan, hierher beziehen, wenn etwa auf ihm oder an ſeinem Abhang eine Ortſchaft beſtand, in der der vertriebene (oder verbannte) Pſalmiſt lebte. Beiſpielsweiſe kämen in Betracht: in Obergaliläa der Dſchebel Hunin mit 900 Metern, die Höhe von Kades-Naphtali mit faſt 500 Metern, Hazor (jetzt El-churēbe) mit über 500 Metern; im Dſcholan die Höhe von Banjas mit 300 Metern, Qalʿat eṣ-Ṣubēbe mit 750 Metern, Skek mit 1000 Metern oder eine von den anderen Höhen, die bis über 1200 Meter Höhe anſteigen, ſofern ſie eine Ortſchaft getragen haben. Übrigens wäre auch möglich, daß der Sänger fern von einer Ortſchaft gelebt, ſich mit ſeinem Schmerz in die Einſamkeit begeben hat. Auf das alles kommt es nicht an, ſondern darauf, daß auch alle dieſe Berge nach ihrer Höhe und Ausdehnung immer noch „klein“ erſcheinen dem Hermon gegenüber. Dieſer Eindruck wird ſich jedem unauslöſchlich eingeprägt haben, der einmal im Dſcholan geweilt hat.

Damit iſt, meine ich, an Pſalm 42, 7 alles erklärt, was zu erklären iſt. Es ſind die Möglichkeiten des Verſtändniſſes dargelegt, auf die der Text hinweiſt. Weiter zu gehen iſt dem Exegeten nicht möglich, aber ſo weit zu gehen iſt er vielleicht ſogar verpflichtet, ſolange er keinen beſſeren Weg zu zeigen weiß. Andere Fragen dagegen, z. B. warum LXX (die übrigens bald *μικρός*, bald *ὀλίγος* je nachdem für מִצְעָר־ ſetzen) in *ἀπὸ ὄρους μικροῦ* keinen Artikel haben, den der hebräiſche Text fordert, oder ob V. 8 auf den rauſchenden Jordan hinweiſt, was anzunehmen möglich, aber keineswegs geboten iſt, können füglich auf ſich beruhen.

Rezenſionen.

1.

Eerdmans, B. D., Altteſtamentliche Studien. I. Die Kompoſition der Geneſis. Gießen, Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), 1908. VIII u. 95 S. 8°. 2,60 ℳ.

„In dieſer Abhandlung über die Kompoſition der Geneſis ſage ich mich los von der kritiſchen Schule Graf-Kuenen-Wellhauſen und beſtreite ich die ſogenannte neuere Urkundenhypotheſe überhaupt." Mit dieſem Satz beginnt das Vorwort. Vorausſichtlich wird dieſe Abſage eines hochangeſehenen Kritikers von vielen mit lebhafter Genugtuung als ein Anzeichen dafür begrüßt werden, daß das Hauptbollwerk moderner altteſtamentlicher Kritik nicht mehr lange ſtandhalten wird. Das Anſehen des Verfaſſers rechtfertigt es, wenn wir ſeine Einwände hier einer etwas genaueren Prüfung unterziehen. Die Maſſenhaftigkeit des in die Erörterung hineingezogenen Materials aber nötigt uns zugleich, nur einige Hauptfragen herauszugreifen und das Beweisverfahren an einigen typiſchen Beiſpielen zu prüfen.

Zunächſt iſt zu bemerken, daß der Streitpunkt klar erfaßt werden muß. Wer die neuere Urkundenhypotheſe als verfehlt erweiſen will, hat nicht genug getan, wenn er eine beliebige Spezialform derſelben oder ſo und ſo viele unweſentliche Details in ihrer Durchführung als falſch erweiſt. Er muß das Weſen der Hypotheſe, ihren eigentlichen Kern, angreifen und ihre Hauptſtützen brechen. Worin beſteht das Weſentliche der neueren Urkundenhypotheſe? Darin, daß behauptet wird, das Material des Hexateuchs ſtamme aus vier großen *zuſammenhängenden* Schriften (J, E, D, P), von denen zwei (J und E) einander ſehr nahe verwandt ſind, während ſich die übrigen durch ein beſonderes Gepräge ſcharf abheben. Unweſentlich dagegen iſt es, welchen Umfang man dieſen vier Quellen im einzelnen zuſchreibt, ob man ſie als literariſche Einheiten

Digitized by Google

oder als kompliziertere Gebilde (Grundſtock, in den ältere Beſtandteile aufgenommen ſein können, und Ergänzungen) auffaßt, und welche Entſtehungszeit man ihnen zuſchreibt (die Anſetzung von P im 5. Jahrhundert iſt das Charakteriſtikum nur einer Spezialform der neueren Urkundenhypotheſe, der Grafſchen Hypotheſe). Die Hauptſtützen für die Annahme von vier Quellen bilden die Unterſchiede von J E und D und P hinſichtlich der kultiſchen Vorſchriften und der Stellung zur Tradition, ſowie die Erkenntnis, daß die Stücke mit gleichem Charakter ſich zu relativen Einheiten zuſammenſchließen laſſen, und daß ſich auf dieſe Weiſe zugleich die einfachſte Erklärung für die Dubletten und Widerſprüche darbietet. Es liegt danach auf der Hand, daß die Geneſis für ſich allein nur einen ſehr ungenügenden Boden für eine Widerlegung der neueren Urkundenhypotheſe bietet. Die Quelle D kommt hier, abgeſehen von einzelnen unſicheren Spuren, überhaupt nicht vor, von den übrigen Quellen aber liegen in der Geneſis nur Teile vor, in denen ihr Charakter auch nur teilweiſe zur Darſtellung kommt. Man könnte in abstracto einmal annehmen, daß die Quellen alle nur die Moſezeit behandelten, und daß erſt die ſpätere Bearbeitung dem aus vier Quellen zuſammengeſetzten Werke über die Moſezeit eine Vorgeſchichte beifügte, deren Materialien aus ganz anderen Quellen abgeleitet und ganz anders geſchichtet wären; man erhielte dann eine neue charakteriſtiſche Form der neueren Urkundenhypotheſe, aber ihr Kern bliebe unangetaſtet. Schon aus dieſem Grunde iſt es ein Unding, durch eine kritiſche Nachprüfung der neueren Urkundenhypotheſe allein an der Geneſis deren Berechtigung zu beſtreiten. Der Verfaſſer ſtellt freilich eine Nachprüfung auch an den folgenden Büchern in Ausſicht. Da er aber zunächſt nur ſeine Arbeit über die Geneſis vorlegt, muß er es ſich gefallen laſſen, daß man vorläufig ſein Material als ungenügend für die Erreichung des angegebenen Zweckes bezeichnet. Im beſten Fall beweiſt er, daß es falſch war, die neuere Urkundenhypotheſe auch auf die Geneſis anzuwenden. Auch die Tatſache, daß er eine Hypotheſe, die ſich auf das Ganze des Hexateuchs oder wenigſtens des Pentateuchs ſtützt, widerlegen zu können glaubt, indem er ihre Durchführung in einzelnen Teilen kritiſiert, offenbart die Schwäche ſeines Angriffes.

Doch treten wir nun in die Prüfung der Frage ein, ob der Verfaſſer die Anwendbarkeit der neueren Urkundenhypotheſe auf die Geneſis als unmöglich erwieſen hat. Er beſchäftigt ſich im erſten Teil ſeiner Unterſuchung mit der Frage, ob man berechtigt iſt, eine zuſammenhängende prieſterliche Erzählungsreihe in der Geneſis anzunehmen (S. 2 bis 33). Er leugnet das, indem er ausführt: 1. die für P ausgeſchiedenen Beſtandteile entſprechen nicht genau der Charakteriſtik, die man von P zu geben pflegt, 2. ſie laſſen ſich nicht zu einer einheitlichen Schrift zuſammenſetzen, da ſie mehrfach nicht miteinander harmo-

Digitized by Google

nieren. 3. ſie ergeben keinen geſchloſſenen Zuſammenhang, 4. ſie laſſen ſich nicht alle aus der angeblichen Abfaſſungszeit von P erklären, 5. ihre Ausſcheidung aus dem Zuſammenhang iſt zum großen Teil unbegründet, ja unmöglich. Die angeblichen P-Stücke ſind, ſoweit ſie überhaupt ausgeſondert werden müſſen, „Traditionen verſchiedener Herkunft, von denen es ſich nicht wahrſcheinlich machen läßt, daß ſie durch einen prieſterlichen, exiliſchen oder nachexiliſchen Schriftſteller als Einleitung zu einem geſetzlichen Werk zuſammengetragen wurden“ (S. 33), und mehrfach ſind es bloße Gloſſen eines ſchriftgelehrten Bearbeiters. Es iſt leicht zu ſehen, daß die angeführten Gründe zum großen Teil für die Hauptfrage irrelevant ſind. Soweit das der Fall iſt, brauchen wir hier nicht näher auf ſie einzugehen. Ad 1. Wenn die gewöhnliche Charakteriſtik von P nicht ganz zu den ausgeſchiedenen P-Stücken ſtimmt, ſo beweiſt das nur, daß die Charakteriſtik den P-Stücken genauer angepaßt werden muß. Im ganzen ſcheint mir der Verfaſſer freilich hier etwas zu übertreiben; in einigen Beziehungen aber wird man ſeine Kritik in der Tat beachten müſſen. Ad 3. Daß die P-Stücke, um zu einer Quelle zuſammengefaßt werden zu können, einen lückenloſen Zuſammenhang ergeben müßten, iſt eine unberechtigte Forderung. Wenn hier und da behauptet wird, der Redaktor habe P vollſtändig aufgenommen, ſo iſt das eine Behauptung, die wenigſtens für die Patriarchengeſchichte unberechtigt war. Wenn aber der Redaktor in der Urgeſchichte P wirklich vollſtändig aufgenommen hat und ebenſo in der Abrahamgeſchichte, ſo darf man daraus nicht folgern, er hätte auch in der Jakobgeſchichte ebenſo verfahren müſſen, und wenn hier die P-Stücke keinen Zuſammenhang ergeben, ſo beweiſe das, daß R für dieſen Teil keine zuſammenhängende P-Quelle vorfand, daß es alſo eine ſolche überhaupt nicht gab; denn eine gewiſſe Inkonſequenz kann man auf der Seite des Redaktors nicht für etwas Unmögliches halten. Ad 4. Wenn einzelne P-Stücke aus der angeblichen Abfaſſungszeit von P nicht erklärlich ſind (worin der Verfaſſer meines Erachtens übrigens wieder zu weit geht), ſo iſt zu bedenken, daß die neuere Urkundenhypotheſe an ſich eine beſtimmte Datierung von P nicht erfordert, daß aber gewiſſe Disharmonien hinſichtlich der Abfaſſungszeit von P auch im Rahmen der Urkundenhypotheſe möglich ſind, weil P teils ältere Materialien verwertet haben, teils durch ſpätere Zuſätze bereichert ſein kann. Ad 5. Wenn man wirklich zu viel für P reklamiert hat, ſo ergibt zwar das, was man mit Recht ausgeſondert hat, noch weniger einen vollſtändigen Zuſammenhang, als man bisher annehmen zu dürfen glaubte, aber es bleibt doch die Möglichkeit, daß dieſe Stücke in der Hauptſache von e i n e m Verfaſſer ſtammen und einſt Teile eines geſchloſſenen Zuſammenhangs waren. Übrigens iſt die Kritik, die der Verfaſſer an der Ausſcheidung der P-Stücke übt, methodiſch nicht gerechtfertigt. Die gewöhnliche Analyſe geht von größeren, zuſammenhängenden

Digitized by Google

Erzählungen, beſonders in der Urgeſchichte, aus, die als Dubletten zu anderen von dieſen geſchieden werden müſſen. An ſolchen Stücken ſtudiert man die Eigentümlichkeiten ihres Verfaſſers und gewinnt damit die Kriterien, die auch ſolche Stücke vom gleichen Verfaſſer erkennen laſſen, die für ſich allein keinen ſicheren Grund zur Ausſcheidung aus ihrem jetzigen Kontext geben würden. Eerdmans aber geht gerade von den letzteren Stücken aus (12, 4b—5; 13, 6. 11b. 12a; 19, 29; 16, 1a. 3. 15). Natürlich iſt es bei einigem guten Willen nicht ſchwer zu zeigen, daß dieſe kleinen Sätze faſt alle für den Kontext feſtgehalten werden können, wiewohl das nicht immer ohne Künſtelei geht (z. B. 12, 5 ſagt zwar z. T. dasſelbe wie V. 4, aber „der hebräiſche Stil berichtet über nähere Beſtimmungen oft ſehr breit und führt dieſe dann durch Wiederholung des ſchon Geſagten ein“; V. 5b widerſpricht V. 1 nicht, denn ויצאו ללכת kann auch überſetzt werden „ſie zogen aus, indem ſie gingen“). Dann aber bleiben in der Patriarchengeſchichte nur vereinzelte Stücke übrig, die man für Fragmente einer einſt zuſammenhängenden Erzählungsreihe (P), ebenſogut aber für zuſammenhangloſe Bearbeiterzuſätze halten kann. Welche dieſer Auffaſſungen den Vorzug verdient, läßt ſich allein aus dem Material, das die Patriarchengeſchichte liefert, nicht entſcheiden. Eerdmans aber ſchließt: in Gen. 12—50 läßt ſich eine zuſammenhängende Quelle P nicht nachweiſen, wahrſcheinlich gab es eine ſolche alſo überhaupt nicht. Dieſer Schluß iſt hinfällig, wenn außerhalb von Gen. 12—50 Gründe für die Annahme einer zuſammenhängenden Quelle P liegen.

Ernſter zu nehmen ſind die Gründe, die oben unter 2. ſummariſch angedeutet ſind. Doch hat der Verfaſſer auch hier übertrieben, und die Schwierigkeiten, die er mit Recht hervorhebt, laſſen eine Löſung auch im Rahmen der neueren Urkundenhypotheſe zu. Zu den Übertreibungen rechne ich z. B. folgende Ausführung (S. 4): „Die Toledoth Sems (Gen. 11, 10) können unmöglich die Fortſetzung der Toledoth der Söhne des Noach ſein (Gen. 10, 1); denn in dieſen letzten Toledoth finden wir die Söhne Sems ſchon aufgezählt (Gen. 10, 22. 31). Derſelbe Schriftſteller kann ſie alſo nicht 11, 10 noch einmal aufzählen und einen neuen Anfang machen. Außerdem wäre es auch ſehr ſonderbar, daß P in Gen. 10 die Nachkommen des älteſten Sohnes Sem in den Hintergrund hätte treten laſſen für die heidniſchen Söhne Japhets, welche jetzt die Reihe von Noachs Nachkommen eröffnen.“ Hiergegen iſt zu bemerken: Die Toledoth Sems 11, 10ff. ſind durchaus keine Wiederholung von 10, 22. 31; denn in 11, 10ff. wird nur eine Linie, die von Sem auf Terach führende, behandelt, in 10, 22. 31 werden alle Söhne Sems aufgezählt, ohne daß der Stammbaum eines von ihnen (außer dem Arams) weitergeführt würde. Es hätte freilich nach 10, 22 genügt, wenn in Kap. 11 ſofort mit Arpachſchad begonnen und

Digitized by Google

der ganze Abſchnitt mit „Toledoth Arpachſchads“ überſchrieben worden wäre. Wer daran Anſtoß nimmt, ſei darauf verwieſen, daß P auch ſonſt ſo verfährt, daß er die Toledoth eines Mannes eröffnet mit einem Satz, der ſchon in den vorhergehenden Toledoth enthalten war (vgl. 5, 1 f. mit 1, 27; 6, 10 mit 5, 32; 25, 12 mit 16, 15; 25, 19 mit 21, 3), und daß Arpachſchad in der Tradition eine viel zu geringe Rolle ſpielte, als daß ihm beſondere Toledoth zugeteilt werden konnten, ſo daß er als Ahnherr der Iſraeliten erſchienen wäre und nicht ſein viel bekannterer Vater Sem. Daß Sem in Gen. 10 an letzter Stelle behandelt wird, obwohl er nach P der älteſte der Brüder iſt (übrigens doch auch 10, 1!), entſpricht nur der Eigenart des P, die wir durchgehends beobachten, daß die unbedeutenden Nebenlinien vorweg behandelt werden. Doch es gibt auch wirkliche Schwierigkeiten. Gen. 5, 1 ſieht nicht aus wie eine *Kapitel*überſchrift, ſondern wie eine *Buch*überſchrift, ſo daß 1, 1—2, 4a davor keinen Raum zu haben ſcheint (vgl. dazu übrigens die Kommentare von Dillmann und Holzinger). Wer ſich mit der Löſung nicht befreunden kann, daß P in 1, 1—2, 4a nur eine Einleitung ſah, die dem eigentlichen Buch vorausging, mag annehmen, daß P einſt mit 5, 1 begann, d. h. mit Adam, und nicht mit der Weltſchöpfung, und daß 1, 1—2, 4a ein Nachtrag (P^2) iſt. — Gen. 1, 26 liegt eine pluraliſche Konſtruktion von אלהים vor, was angeſichts des Monotheismus von P Schwierigkeit macht. Doch lehrt 1, 27ff., daß der Verfaſſer von Kap. 1 die Erſchaffung der Menſchen nur *einem* Gott zuſchrieb; er *muß* alſo auch 1, 26 monotheiſtiſch verſtanden haben, und eine monotheiſtiſche Deutung von 1, 26 iſt ſomit nicht bloß möglich, ſondern notwendig. — Nach der Analogie deſſen, daß von Gen. 17 an die Namensformen Abraham und Sara konſequent durchgeführt ſind, ſollte man erwarten, daß von Gen. 17, 1 an der Name אל שדי und von 35, 10 an der Name ישראל konſequent angewandt würde; aber der erſtere kommt bei P nur noch vereinzelt, der letztere gar nicht wieder vor, eine Inkonſequenz, die die Einheitlichkeit von P ausſchließt. Aber אל שדי wird bei P nie als *Name* Gottes bezeichnet, er kennt als *Namen* Gottes nur יהוה (Ex. 6, 2). Ihm iſt אל שדי eine appellativiſche Bezeichnung („ich bin ein allgewaltiger [?] Gott“). Mit Bezug auf den Namen Iſrael aber iſt zu bemerken, daß man die Schwierigkeit ſehr einfach dadurch löſen kann, daß man 35, 10 für einen Zuſatz zu P (P^2) erklärt. Dieſe Annahme iſt nicht bloß möglich, ſondern empfiehlt ſich auch dadurch, daß Gottes Rede 35, 11 durch ויאמר eingeführt wird, ſo daß ſie erſt hier zu beginnen ſcheint. — „Der breite Stil in Geneſis 17 und 23 ſtimmt ſchlecht zu der revueartigen Form der übrigen Patriarchengeſchichte.“ Bei Kap. 23 läßt er ſich nicht befriedigend erklären; ſtammt aber dies Kapitel nicht von P, dann auch nicht 25, 9; 49, 29—32; 50, 12—13. Bei Kap. 17 kommen andere Schwierig-

Digitized by Google

keiten hinzu: die Beſchneidung war nach Jer. 9, 24 f. auch bei den Ägyptern, Edomiten, Ammoniten und Moabiten üblich; „kann man da P zutrauen, daß er als Zeichen des ſpeziellen Verhältniſſes Jahves zu Iſrael die Beſchneidung gewählt hat?“ Die Forderung der Beſchneidung auch der ausländiſchen Sklaven ſtimmt nicht zu dem exkluſiven Charakter des älteren Judentums. Zu der königsloſen Zeit paßt die frohe Prophezeiung von 17, 6. 16 ziemlich ſchlecht. Was zunächſt Gen. 23 betrifft, ſo ſcheint mir dies Kapitel allerdings ſchlecht mit P zu harmonieren. Ich halte es für eine midraſchartige Ausführung einer kurzen Notiz von P über die Machpelahöhle als Grab Saras. Dafür ſpricht der eigenartige ſprachliche Charakter des Abſchnittes (in V. 4 das einzige אנכי gegenüber dem ſonſt bei P ausſchließlich gebrauchten אני; die ſeltſame Konſtruktion mit לו vor dem Imperativ). Zu Kap. 17 aber iſt folgendes zu bemerken: Zunächſt behauptet Jer. 9, 24 f. genau das Gegenteil von dem, was Eerdmans angibt: alle hier aufgezählten Völker ſind „unbeſchnitten“. Den aus 17, 6. 16 entnommenen Grund widerlegt Eerdmans ſelbſt auf S. 14. Daß das ältere Judentum und beſonders P ſo exkluſiv geweſen ſei, daß es die Beſchneidung der Sklaven ausſchloß, iſt eine unbewieſene Behauptung; gerade der Rigorismus, der Iſrael freihalten wollte von jeder Vermiſchung mit den Heiden, könnte der Anlaß ſein, alle in die Hausgemeinſchaft Aufgenommenen der Beſchneidung zu unterwerfen. Aber eine Schwierigkeit beſteht allerdings darin, daß die Beſchneidung ein Bundeszeichen ſein ſoll und doch nicht bloß an denen vollzogen wird, die zur Bundesgemeinde gehören (Iſmael!). Dieſe Schwierigkeit beſteht jedoch ganz unabhängig von der Frage, ob Kap. 17 zu P gehört oder nicht. Ihre Löſung ſcheint mir darin zu liegen, daß P eine ältere Erzählung, die den mehreren Völkern gemeinſamen Brauch daraus erklären will, daß ſie ihn von ihrem gemeinſamen Ahnen ererbt haben, benutzt und ſeine in Babylonien entſtandene Auffaſſung der Beſchneidung als Bundeszeichen eingetragen hat. — Dieſe Proben müſſen hier genügen. Was der Verfaſſer ſonſt noch gegen die Annahme einer Quelle P vorbringt, ſcheint mir noch weniger beweiskräftig zu ſein. Es wird alſo vorläufig dabei bleiben, daß in der Geneſis eine beſondere Erzählungsreihe prieſterlichen Charakters als Quelle benutzt iſt.

Über den zweiten Teil der Schrift (S. 33—83), ſoweit er ſich mit der Frage beſchäftigt, ob wirklich zwei Quellen J und E anzunehmen ſind, können wir uns weit kürzer faſſen. Der Verfaſſer ſchlägt viel Kapital daraus, daß die LXX in den Gottesbezeichnungen vielfach abweicht (nach dem Verfaſſer in 49 Fällen, alſo zirka $^1/_6$ von allen), daß man einige Fälle von אלהים auch im Jahwiſten anerkennen müſſe (er übertreibt aber die Zahl dieſer Fälle, wenn er z. B. in Kap. 48 eine längſt vorgeſchlagene Quellenſcheidung, die 48, 9. 11. 15. 20. 21 für

elohiſtiſch erklärt, einfach ignoriert, und er erwähnt nicht, daß man für den Gebrauch von אלהים bei J doch längſt Erklärungen gegeben hat), und daß die Quellenſcheidung nicht vermag, lückenloſe Zuſammenhänge der einzelnen Quellen zu ſchaffen. Im einzelnen findet er viel an der üblichen Analyſe auszuſetzen; doch verhält es ſich mit ſeiner Kritik im allgemeinen ähnlich wie mit der der Ausſcheidung von P. Der Raum verbietet, darauf näher einzugehen. Wichtiger iſt es, daß wir die poſitiven Anſichten des Verfaſſers an dem Hauptpunkte prüfen.

Der wichtigſte Punkt iſt folgender: „Die Elohiſtiſche Schrift iſt in der vorexiliſchen Zeit eine rätſelhafte Erſcheinung. Den vorexiliſchen Schriftſtellern iſt Jahwe der Gott Iſraels ... Für die Elohiſtiſchen Schriftſteller war Elohim gleichbedeutend mit Jahwe. Wie kommt man alsdann dazu, eine ganze Schrift oder Sammlung zu ſchreiben, in welcher der Name Jahwe auch im Munde der Schriftſteller gar nicht vorkommt? Wenn man dazu veranlaßt wurde durch die Theorie, Jahwe ſei den Urvätern nicht bekannt geweſen, hätte man ... nach Exod. 3 den Gebrauch von Elohim aufgeben müſſen“ (S. 35). „Das iſt aber nicht der Fall, wie Exod. 13, 17—19; 14, 19 ... Joſ. 24, 1. 26 zeigen“ (S. 34). Mithin iſt der Gebrauch von אלהים nicht das Charakteriſtikum eines Verfaſſers, der zwar Jahwe meinte, ihn aber nicht mit Namen nannte, und für den Gebrauch von אלהים neben יהוה muß eine andere Erklärung als die aus der Verſchiedenheit der Quellen geſucht werden. Sie liegt darin, „daß Elohim in der älteren vorexiliſchen Zeit einen polytheiſtiſchen Klang hatte“ (S. 35). Elohim iſt in der Geneſis, ſoweit alte Erzählungen in Betracht kommen, ein Beweis für den polytheiſtiſchen Urſprung derſelben. Wo יהוה ſteht, handelt es ſich entweder um eine Bearbeitung alter, polytheiſtiſcher Erzählungen in monotheiſtiſchem Sinn oder um Erzählungen, in denen von vornherein nur an Jahwe, den Gott Iſraels, gedacht war. Die Analyſe führt unter dieſem Geſichtspunkt zu dem Ergebnis, daß vier Schichten von Sagen zu unterſcheiden ſind: 1) Sagen von ungetrübt polytheiſtiſchem Charakter, die Jahwe nicht kennen, und in denen der perſönliche Schutzgott der Patriarchen אֵל שַׁדַּי („der Gott, welcher mein Herr iſt“) heißt, z. B. 35, 1—7, der Grundſtock von Kap. 1; 20; 28, 1—9; 6, 9—9, 17; 2) Sagen, welche Jahwe als einen unter den Göttern kennen, z. B. Kap. 4; 9, 18—27; 22; 27; 28, 11—22; 29—31; 39; 3) urſprünglich polytheiſtiſche, dann aber auf Jahwe übertragene Sagen, z. B. Kap. 2—3; 6, 1—8; 7, 1—5; 8, 20—22; 11, 1—9; 16; 18—19; 24; 25, 19—34; 26. Alle dieſe Sagen wurden ſpäter monotheiſtiſch gefaßt, weil man den polytheiſtiſchen Klang von Elohim nicht mehr hörte. Dieſer Zeit gehören an 4) die monotheiſtiſchen Sagen 15, 1—6; 17; 35, 9—15; 48, 3—6 (S. 82 f.). Alſo: abgeſehen von einigen wenigen ſpäten Nachträgen iſt der geſamte

Digitized by Google

Inhalt der Geneſis urſprünglich polytheiſtiſch und iſt jedes אלהים aus der polytheiſtiſchen Denkweiſe der Verfaſſer zu erklären. Das ſoll nicht bloß für die Geneſis gelten, ſondern für das ganze Alte Teſtament, ſoweit es aus alter Zeit ſtammt! Man wird zugeben müſſen, daß das eine wirklich neue Theſe iſt, die, wenn ſie ſich bewahrheitet, nicht bloß die neuere Urkundenhypotheſe ſtürzt, ſondern die ganze altteſtamentliche Wiſſenſchaft revolutioniert. Für viele wird der Radikalismus dieſer Theſe genügen, um ſie als verfehlt zu betrachten. Aber die Wiſſenſchaft hat die Pflicht, auch dieſe Theſe zu prüfen.

Ich gebe ohne weiteres zu, daß in einigen Fällen der Beweis ziemlich ſicher erbracht iſt, daß eine Sage von Hauſe aus polytheiſtiſch war und erſt ſekundär auf Jahwe übertragen iſt, z. B. die Sintflutgeſchichte, deren rein polytheiſtiſche Form wir ja noch aus babyloniſchen Quellen beſitzen. Ich leugne auch nicht, daß im alten Iſrael nicht in allen Kreiſen Jahwe als einziger Gott verehrt wurde, und daß manche Einzelzüge der Geneſis aus einer polytheiſtiſchen Denkweiſe eine leichtere Erklärung finden als aus monotheiſtiſcher. Aber das iſt nicht die Frage, ob hier und da Spuren des Polytheismus erhalten ſind oder wenigſtens noch durchſchimmern, ſondern ob wirklich alle alten elohiſtiſchen Erzählungen urſprünglich polytheiſtiſch waren und ob jedes alte אלהים polytheiſtiſchen Sinn gehabt hat.

Wir fragen zunächſt, ob die Theſe ausreichend begründet iſt. 1. Der Verfaſſer ſtützt ſie damit, daß die gewöhnliche Erklärung für den Gebrauch von אלהים in der angeblichen Quelle E nicht zureicht, weil dann der nicht ganz ſeltene Gebrauch von אלהים nach Ex. 3, 14 nicht erklärlich wäre. Nun ſteht die Sache doch ſo, daß Ex. 3 eben der Gott, der anfangs als אלהים bezeichnet iſt, zum erſten Male ſeinen Eigennamen יהוה kundgibt. Das erklärt, warum der Verfaſſer dieſer Stelle bis hierher den Namen יהוה konſequent vermieden hat, fordert aber nicht, daß er von nun an konſequent יהוה ſchreiben müßte. Übrigens hätte der Verfaſſer doch nicht einfach ignorieren ſollen, daß ich ſelbſt eine Erklärung für den Wechſel von יהוה und אלהים zu geben verſucht habe (vgl. in dieſer Zeitſchrift, Jahrgang 1899, S. 339ff.). — 2. Eerdmans ſchließt ferner: Da die vorexiliſchen Propheten immer Jahwe ſagen, ſo iſt eine Schrift, die konſequent Elohim anwendet, ein Rätſel, wenn Elohim = Jahwe iſt; mithin iſt Elohim nicht = Jahwe. Beiläufig iſt es doch gar nicht richtig, daß in einer ganzen „Schrift oder Sammlung" (der Verfaſſer meint E) „der Name Jahwe auch im Munde der Schriftſteller gar nicht vorkommt"; denn in E findet ſich von Ex. 3 ab der Name יהוה neben אלהים. Geſetzt aber, E brauchte tatſächlich nur אלהים (meines Erachtens gab es allerdings einmal eine elohiſtiſche Schrift [E^1], von der das gelten würde), ſo iſt doch der Schluß des Verfaſſers nicht zwingend. Auch wenn der Elohiſt bei Elohim an keinen anderen

Digitized by Google

Gott als Jahwe dachte, konnte er doch irgendwelchen Grund haben, den Namen Jahwe zu vermeiden, etwa den, daß in den Kreiſen, aus denen er ſtammte, eine Scheu vor dem Gebrauch des heiligen Namens herrſchte, wie im ſpäteren Judentum, oder daß hier die Nennung Gottes mit ſeinem Eigennamen ebenſo ungebräuchlich war wie bei vielen Kanaanitern, die ihren Gott einfach den Herrn (אדון), den Eigentümer (scil. des Landes, בעל) oder den König (מלך) nannten. — 3. Der Verfaſſer ſchließt ferner aus dem Verhältnis von Ex. 21, 6 und Deut. 15, 17, daß der Deuteronomiſt das אלהים in Ex. 21, 6 polytheiſtiſch verſtand und deshalb ausmerzte. Geſetzt, D hätte אלהים an dieſer Stelle wirklich ausgemerzt, weil es für ihn einen polytheiſtiſchen Klang hatte, ſo folgt doch nicht, daß אלהים an allen Stellen dieſen Klang hatte. Aber es iſt nicht einmal ſicher, daß D das אלהים in Ex. 21, 6 polytheiſtiſch auffaßte. Nehmen wir an, er hätte אלהים hier von Jahwe verſtanden, ſo konnte es ihm doch anſtößig ſein, weil hier Jahwe an der Haustüre anweſend zu ſein ſchien in Form eines Jahwebildes. Schließlich iſt nicht einmal ſicher, daß D das אלהים von Ex. 21, 6 ausmerzte; möglicherweiſe hat in dem Exemplar des Bundesbuches, das für Deut. 15, 17 benutzt wurde, der ganze Satzteil והגישו אדניו אל־האלהים gar nicht geſtanden, denn Ex. 21, 6 aα und 6 aβ ſcheinen handſchriftliche Varianten zu ſein (beachte das doppelte והגישו). — 4. Endlich beruft ſich der Verfaſſer auf Am. 4, 11, wo אלהים in der Rede Jahwes nur von einem von Jahwe verſchiedenen Gott (oder Göttern) verſtanden werden könne. Daraus folgt doch nur, daß die Zerſtörung Sodoms einem oder mehreren anderen Elohimweſen zugeſchrieben wurde, aber nicht, daß אלהים ſtets andere Götter bezeichnen müßte. Es iſt eben immer wieder zu betonen: daß אלהים auch andere Weſen neben Jahwe bezeichnen kann, iſt ja gar nicht ſtreitig, ſondern um die Frage handelt es ſich, ob in alter Zeit אלהים überall andere Götter (oder einen anderen Gott) bezeichnen muß. Dafür iſt kein Beweis erbracht.

Wir können aber weiter gehen und ſagen, es iſt poſitiv zu beweiſen, daß ſchon in alter Zeit אלהים zur Bezeichnung Jahwes gebraucht wurde. אלהים findet ſich bekanntlich auch in den Sinaiperikopen zur Bezeichnung des Gottes, der mit Iſrael einen Bund ſchloß, bezeichnet hier alſo zweifellos den Bundesgott Iſraels. Wenn jemand behaupten will, Iſraels Bundesgott war anfänglich nicht Jahwe, ſondern erſt ſpäter trat Jahwe an die Stelle eines älteren Bundesgottes, ſo mag er das tun; aber ernſt genommen zu werden kann er nicht beanſpruchen. Ich verweiſe ferner auf Joſ. 24. Ich will die Möglichkeit zugeben, daß hier יהוה überall an die Stelle von urſprünglichem אלהים geſetzt iſt, das ſich nur in V. 1 und 26 erhalten hat. Joſua ſtellt hier dem Volke die Wahl, ob es fremden Göttern oder dem Gotte dienen wolle, der es aus Ägypten errettet und nach Kanaan geführt hat. Es mag urſprünglich im ganzen

Digitized by Google

Kapitel nicht ein einziges Mal Jahwe genannt ſein, aber daß der Gott Iſraels, der zu den anderen Göttern in Gegenſatz geſtellt wird, kein anderer ſein kann als Jahwe, iſt doch klar. Andernfalls ließe ſich die Identität zweier verſchieden bezeichneter Perſonen überhaupt nicht beweiſen.

Zum Schluß ſei noch kurz mitgeteilt, wie ſich der Verfaſſer die Entſtehung der Geneſis auf Grund ſeiner Analyſe denkt. Den Grundſtock bildet die Toledothſammlung 5, 1—32; 6, 9—22; 7, 6—9, 17—22; 8, 1—19; 9, 28—29; 11, 10—26. 27—32; 12; 13, 1—13. 18; 15, 7—12. 17—21; 23; 25, 7—11. 19—34; 27; 28, 11—22; 32, 4—23; 33, 1—17; 35, 1—8. 16—20. 23—29; 36, 1—14; 37, 2. 25—27. 28b. 34. 35; 40—42; 45, 1—27; 46, 2b—7; 47, 6—12. 28; 49, 1a. 29—33; 50, 12—13. Die Sammlung weiſt ältere und jüngere Beſtandteile auf, iſt aber noch vorexiliſch, wohl ſchon vor 700 entſtanden. Jahwe iſt dem Verfaſſer nur einer der Götter, wohl auch der Schutzgott der Patriarchen. Die Sammlung wurde bald durch Nachträge allerhand alten Materials erweitert, z. B. 32, 24—33; 35, 21—22; 29, 1—32, 3 uſw. In deuteronomiſtiſcher Zeit wurde eine Bearbeitung vorgenommen, wobei noch einige urſprünglich polytheiſtiſche, doch monotheiſtiſch bearbeitete Sagen nachgetragen wurden; dieſe Ergänzung fand erſt in der nachexiliſchen Zeit ihren Abſchluß. Im ganzen alſo eine etwas komplizierte Form der alten Ergänzungshypotheſe!

Es iſt nicht bloß ein Nichtſehenwollen, wenn der Verfaſſer keine Zuſtimmung findet. Seine Gründe gegen die bisher herrſchende Anſicht ſind wirklich nicht beweiskräftig, und ſeine eigene Theſe iſt viel zu wenig begründet, als daß ſie anerkannt werden könnte. Die aber, die in Eerdmans Vorgehen den Anfang vom Ende der modernen Pentateuchkritik begrüßen, werden wohl noch lange vergeblich warten müſſen.

Halle a. S. **C. Steuernagel.**

2.

Einleitung in das Neue Teſtament. Von D. **Fritz Barth,** ordentl. Profeſſor an der Univerſität Bern. Gütersloh bei C. Bertelsmann, 1908. IV u. 467 S. 8°.

Der Verfaſſer ſtellt ſich die Aufgabe, eine nicht allzu ausführliche Einleitung zu ſchreiben, welche aber wirklich zur Einleitung in das Ver-

Digitized by Google

ſtändnis des Neuen Teſtaments dienen und die einzigartige Größe dieſes Buches nicht verwiſchen, ſondern zur Geltung bringen ſoll. Damit will er ſein Werk einerſeits von ſo ins Spezielle gehenden Arbeiten unterſcheiden, wie der von Zahn und der unvollendeten von Godet, anderſeits von rein populären wie der von Schlatter, endlich von ſolchen, die weniger in den Inhalt des Neuen Teſtaments einführen als in die theologiſchen Streitigkeiten über dasſelbe. Vor allem will er Studenten der Theologie, welche mit dem Neuen Teſtament bekannt werden wollen, und ſolchen Theologen im Amt dienen, die ſich von dem Stande der wiſſenſchaftlichen Forſchung Rechenſchaft zu geben wünſchen. Der ſo von ihm ſelbſt gezeichneten Aufgabe hat der Verfaſſer ſich mit großem formalen Geſchick erledigt. Die Darſtellung in ſeinem Buch iſt überaus klar und durchſichtig, wozu ihn vielleicht noch mehr als ſeine jetzige akademiſche Tätigkeit ſeine frühere Wirkſamkeit an der Predigerſchule in Baſel befähigt hat. Aber nicht nur der Darſtellung iſt ſolche durchſichtige Klarheit nachzurühmen, ſondern auch die ganze geiſtige Art des Verfaſſers zeugt von einer ſeltenen Einfachheit in der Auffaſſung und Behandlung ſelbſt ſchwieriger Probleme, womit die Kunſt in Zuſammenhang ſteht, ſich auf das zu beſchränken, was wirklich wichtig iſt, dagegen allzu Spezielles auszuſcheiden. Man wird ihm zugeben müſſen, daß bei einem Minimum von Literaturangaben und Spezialunterſuchungen alles zur Sprache gekommen iſt, was für den von ihm bezeichneten Kreis von Leſern „zu wiſſen notwendig iſt". Es liegt mir fern, irgend jemandem das Recht zu verſchränken, ſeine Aufgabe ſich ſo zu ſtellen, wie es ihm gerade genehm iſt, aber doch darf man fragen, ob den Studierenden in dem Buch wirklich alles gegeben iſt, was ſie bedürfen. Gerade in bezug auf die Literaturangaben möchte ich das bezweifeln. Die meiſten Studenten ſind in der Lage, ſich über jede theologiſche Diſziplin nur ein Werk anſchaffen zu können. Darum muß ſolch Werk ihnen die nötige Unterlage geben, um wenigſtens auf den Hauptpunkten weiterarbeiten zu können, und dazu gehört eine umfaſſendere und genauere Angabe der Literatur, als ſie unſerem Verfaſſer beliebt hat. Natürlich rede ich nicht von irgendwelcher Vollſtändigkeit, aber doch von Genauigkeit der Büchertitel in gewiſſen Grenzen. Bei der Erörterung der Paſtoralbriefe z. B. nennt der Verfaſſer eine Reihe von Namen ſolcher, welche deren Echtheit ganz oder teilweiſe leugnen, ohne daß irgendwo die Titel der betreffenden Bücher ſo genau angegeben werden, daß der Leſer ſie danach ſich verſchaffen kann. Je weniger wir Dozenten mit Recht heutzutage uns in den Vorleſungen darauf einlaſſen, Büchertitel zu diktieren, deſto nötiger iſt es, daß wenigſtens in den für Studenten geſchriebenen Werken die wichtigſte Literatur genau angegeben wird. Mit Maßen gegeben und in Anmerkungen verwieſen, werden ſolche Angaben den Umfang eines Werkes nicht weſentlich vergrößern. Es iſt wirklich nicht kleinliche Schul-

Digitized by Google

meiſterei, wenn ich hierauf Gewicht lege. Nur allzu viele Studenten begnügen ſich mit dem nötigſten „Wiſſensſtoff“, laſſen es aber an jedem eingehenden ſelbſtändigen Studium und eigener Durcharbeitung irgendwelcher ſpeziellen Fragen fehlen. Wir müſſen ihnen daher ſchon durch Literaturangaben ein ſolches Studium nahelegen und ihnen die nötigen Unterlagen dafür geben. Dagegen muß rühmend hervorgehoben werden, daß der Verfaſſer bei den wichtigſten Problemen ſich nicht begnügt, ſeine eigene Meinung darzulegen, ſondern auch die abweichenden mit verhältnismäßig ausführlicher Angabe der Gründe vorführt, und das iſt allerdings ſehr viel wichtiger als jene literariſchen Notizen, aber es gilt das eine zu tun und das andere nicht zu laſſen.

Der Standpunkt des Werkes iſt ein ſehr konſervativer. Als unecht gilt dem Verfaſſer eigentlich nur der zweite Petrusbrief, aber auch hier ſetzt er hinzu, ſo wie der Brief vorliege, ſtamme er nicht von Petrus: brauche aber nicht außer allem Zuſammenhang mit Petrus zu ſtehen. im erſten und dritten Kapitel könne petriniſches Gut verarbeitet ſein. Die Unmöglichkeit läßt ſich freilich nicht beweiſen, aber für die Wirklichkeit dieſer Annahme fehlt uns doch jeder Anhalt, und gerade diejenigen Sätze, welche am meiſten perſönlichen Charakter an ſich tragen, wie die Erinnerung an die Verklärungsgeſchichte oder das Urteil über die pauliniſchen Briefe, ſind ſo geartet, daß ſie die größten Bedenken gegen die Abkunft von Petrus erregen. Über die pauliniſchen Briefe herrſcht ja heutzutage eine ziemlich weitgehende Übereinſtimmung. Die fünf Briefe, über die am meiſten Streit iſt, 2 Theſſalonicher, Epheſer und Paſtoralen, ſieht der Verfaſſer als echt an. Am wenigſten ſcheint mir der Beweis der Echtheit bei den Paſtoralbriefen gelungen zu ſein. Ich gebe dem Verfaſſer recht, daß in der Sprache dieſer Briefe die Hauptſchwierigkeit liegt, aber die Bemerkungen, durch welche er dieſe Schwierigkeit zu überwinden ſucht, reichen doch nicht aus. Man kann zugeben, daß der Unterſchied zwiſchen den Paſtoralbriefen und den ſonſtigen Paulusbriefen in dieſer Hinſicht viel geringer iſt als der zwiſchen Paulus und dem Hebräerbrief oder zwiſchen dem erſten und zweiten Petrusbrief, aber er iſt namentlich in 1 Timotheus und Titus doch ſo groß, daß ich wenigſtens hier wie in dem Mittelſtück des 2 Timotheus die Herkunft von der eigenen Hand des Paulus nicht für möglich halte. Auch daß neue Gegenſtände notwendig auch neue Begriffe in den Sprachſchatz mitbringen, iſt an ſich richtig. Aber auch wenn man das in Rechnung zieht, — was doch weſentlich auf dem lexikaliſchen Gebiete liegt —, bleibt des Abweichenden mehr als genug übrig, um darüber nicht hinwegkommen zu können. Ebenſowenig ſcheint mir die Berufung auf das höhere Alter des Paulus und auf die Beſtimmung der Briefe für einzelne dem Paulus näherſtehende Perſonen viel auszutragen. Verhältnismäßige Kürze der Behandlung der einzelnen Fragen könnte dadurch erklärt werden, nicht aber, daß die ganze

Digitized by Google

ſtiliſtiſche Art und die inneren Denkformen, wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf, ſo anders ſind als in den anderen Paulinen. Auch unſer Verfaſſer will das Rätſel der Briefe durch ihre Unterbringung in einer zweiten Gefangenſchaft löſen, und mit der Annahme einer ſolchen befindet er ſich augenblicklich wohl in der Majorität. Ich meinerſeits muß jedoch behaupten, daß die ſpaniſche Reiſe mir durch die Tradition ſchlechterdings nicht genügend geſtützt und durch innere Gründe ausgeſchloſſen zu ſein ſcheint, überhaupt aber eine zweite Gefangenſchaft ſehr zweifelhaft bleibt. Wenigſtens die bekannte Stelle des 1. Klemensbriefes muß meines Erachtens völlig außer Rechnung geſtellt werden: ich halte für beweisbar, daß die ſpaniſche Reiſe daraus nicht allein nicht bewieſen werden kann, ſondern der Zuſammenhang wie der Ausdruck an ſie zu denken verbietet. Mit Freude habe ich es begrüßt, daß der Verfaſſer ſich wider die ſüdgalatiſche Beſtimmung des Galaterbriefes entſcheidet. Je mehr dieſe Hypotheſe mir die Konſequenz Zahns nötig zu machen ſcheint, den Galaterbrief in die Zeit der zweiten Miſſionsreiſe, ja vor die Theſſalonicherbriefe zu ſetzen, um ſo unmöglicher ſcheint ſie mir zu ſein.

In bezug auf die nichtpauliniſchen Briefe iſt ja die Übereinſtimmung heutzutage eine ſehr viel geringere als in bezug auf die Paulinen, und ich befinde mich hier auch in weitem Umfang in Widerſpruch gegen unſeren Verfaſſer. Zunächſt hinſichtlich des Hebräerbriefes. Hier iſt die erſte Frage, ob wir einen wirklichen Brief vor uns haben oder eine Predigt oder Abhandlung. Noch Wrede hat in ſeiner letzten Schrift denjenigen Teil der Schrift, welcher brieflichen Charakter an ſich trägt, d. h. den Schluß, als einen ſpäteren Zuſatz zu erweiſen geſucht, durch den der Eindruck eines Paulusbriefes hervorgerufen werden ſollte. In dieſem Augenblick hat Burggaller (ZNTW 1908, 2 S. 110ff.) nicht ohne Geſchick dagegen polemiſiert und ſtatt deſſen die Hypotheſe aufgeſtellt, es handle ſich um eine urſprünglich mündlich vorgetragene Rede, welche dann von dem Verfaſſer niedergeſchrieben und an einen beſtimmten Leſerkreis geſandt ſei. Nur läßt ſich fragen, ob es der Annahme einer ſolchen Rede überhaupt bedarf. Iſt der Brief ſo, wie er vorliegt, in ſeiner Hauptmaſſe entſchieden eine Abhandlung, ſo ſchließt das nicht aus, daß er von vornherein zu ſchriftlicher Verſendung beſtimmt war. Denn man kann doch auch eine ſolche Abhandlung für Auswärtige ſchreiben und, wenn das geſchehen iſt, am Schluß perſönliche Notizen hinzufügen. Auch der fehlende Briefeingang ließe ſich ſo ſehr wohl erklären: der Verfaſſer hatte eben urſprünglich eine Abhandlung im Sinne und begann daher ohne briefliche Form, fand ſich aber am Schluſſe bewogen, einige briefliche Notizen, die er vorher gar nicht beabſichtigt hatte, hinzuzufügen. Die Schwierigkeit liegt nur darin, einen Leſerkreis zu finden, für den gerade Timotheus, der Begleiter des Paulus, Intereſſe hatte, ohne daß die Leſer doch zu den pauliniſchen Gemeinden gehörten. Wie aber auch über den

Digitized by Google

Briefſchluß zu urteilen ſei, daß wir im weſentlichen eine Abhandlung vor uns haben, iſt ein Reſultat, das beſtehen bleibt, auch wenn dieſe Abhandlung am Schluß in einen Brief übergeht. In bezug auf die Adreſſaten ſchließt ſich Barth der Auffaſſung an, daß der Brief nach Rom und alſo nicht an eine weſentlich judenchriſtliche Gemeinde gerichtet ſei. Obwohl ich mir bewußt bin, einer ſehr geringen Minorität anzugehören, muß ich doch an meiner ſchon früher in dieſer Zeitſchrift geäußerten Überzeugung ſtehen bleiben, daß die Leſer Judenchriſten geweſen ſein müſſen. Ich darf verſichern, daß ich immer wiederholt mir Mühe gegeben habe, mir die neuere Auffaſſung anzueignen, aber es iſt mir nie gelungen. Auch die Gründe Barths haben mich nicht überzeugt. Mir iſt in der Tat das Entſcheidende, daß der Brief vom Anfang bis zum Schluß ausſchließlich mit Beweiſen operiert, die für Heidenchriſten unter der gegebenen Vorausſetzung keine Bedeutung hatten. Denn was den Brief zuſammenhält, iſt die Warnung vor Abfall vom Chriſtentum, und zwar infolge von Bedrängnis infolge des Chriſtenſtandes. Was half es, Heidenchriſten ausführlich nachzuweiſen, wie viel höher das Chriſtentum ſtehe als das Judentum? Denn daß ſie zu dieſem abfallen wollten, iſt doch völlig unwahrſcheinlich. Ich kann nicht finden, daß, wie Barth ſich ausdrückt, dieſe Argumentation aus dem Inhalt ein Bedürfnis des Verfaſſers mit dem der Leſer verwechſle. Der Verfaſſer ſei ohne Zweifel ein Judenchriſt geweſen und fühle ſich gedrungen, ſeinen Leſern den Wert des chriſtlichen Heils an dem zu demonſtrieren, was ihm früher das höchſte geweſen ſei, und was auch ſeine Leſer aus den LXX gekannt hätten. Ganz ebenſo habe ja Paulus die Rechtfertigung durch den Glauben ſeinen heidenchriſtlichen Leſern aus dem Alten Teſtament bewieſen. Aber zunächſt paßt die zuletzt genannte Analogie gar nicht. Denn die Heidenchriſten des Paulus wurden von den Judaiſten beſtimmt, der Lehre des Paulus ſich zu entziehen und mit dem Judentum Gemeinſchaft zu pflegen, und ſo mußte Paulus ihnen nachweiſen, daß das Alte Teſtament ſelbſt richtig verſtanden für ihn und wider ſeine Gegner zeuge. Eine Analogie wäre alſo nur vorhanden, wenn die heidenchriſtlichen Leſer des Hebräerbriefes von Juden beſtürmt wären, ſtatt des Chriſtentums das Judentum anzunehmen. Das iſt aber eine Vorausſetzung, die an ſich unwahrſcheinlich iſt und um ſo unwahrſcheinlicher wird, je katholiſcher und je ſpäter man den Brief denkt. Wo haben wir irgendeinen Anlaß zu der Annahme, daß die Heidenchriſten in Verſuchung geweſen wären, zum Judentum überzugehen? Fielen ſie vom Chriſtentum ab, ſo fielen ſie ins Heidentum zurück. Die Argumentation, das Chriſtentum ſei etwas Beſſeres als das Judentum, war alſo eine ſehr verfehlte; denn das Alte Teſtament war den Heidenchriſten erſt Autorität geworden dadurch, daß ſie Chriſten wurden, und daher konnte man das Chriſtentum ihnen, wenn ſie von ihm abfallen wollten, nicht damit rechtfertigen, daß es doch

Digitized by Google

höher ſei als das Judentum. Hätte alſo der Verfaſſer nach Barths Ausdruck ihnen den Wert des chriſtlichen Heils an dem demonſtrieren wollen, was ihm ſelbſt früher das Höchſte geweſen war, ſo hätte er ſehr töricht gehandelt; denn er hätte überſehen, daß in dieſer Beziehung ſeine Leſer ganz anders ſtanden als er. Dagegen wird der ganze Brief verſtändlich und eine innere Einheit, ſobald man ihn an geborene Juden gerichtet ſein läßt. Solche konnten allerdings daran Anſtoß nehmen, daß der chriſtliche Kultus ihnen keinen Erſatz biete für das reich durchgebildete Prieſter- und Opferweſen des alten Bundes. Der ganze Brief iſt getragen von dem Gedanken der erhöhten Verantwortlichkeit, welche das Chriſtentum ſeinen Bekennern dem Judentum gegenüber auferlege, weil die Bundesmittler des Alten Teſtamentes, die Engel, Moſes und Aaron, unvergleichlich viel niedriger ſtehen als der Bundesmittler des Neuen Teſtamentes. Dieſe ganze Erörterung hat, ſoweit ich ſehe, nur Sinn gegenüber ſolchen, die geneigt waren, dieſe Höherſtellung Chriſti über den Trägern des Alten Bundes zu bezweifeln, d. h. eben den Juden gegenüber. Aber den tiefſten Grund der Mißſtimmung gegen den neuen Glauben ſieht der Verfaſſer in Leidensſcheu. Dieſe Leiden müſſen nach dem ganzen Zuſammenhang ſie zu dem Urteil veranlaßt haben, das Chriſtentum fordere Opfer von ihnen, welche keinen Vergleich aushielten mit dem, was es ihnen bringe. Demgegenüber ſtellt ſich der Verfaſſer die Aufgabe nachzuweiſen, daß trotz entgegengeſetzten Scheines alles, was das Judentum hat, im Chriſtentum nicht nur auch, ſondern ſogar nach Art und Maß in viel höherem Grade vorhanden ſei, und daß es ſich daher lohne, auch Anfechtungen und Leiden in den Kauf zu nehmen. Im Dienſt dieſer Theſe ſteht alles und jedes im Briefe, namentlich auch die Vergleichung der beiderſeitigen Bundesmittler. So glaube ich alſo den Gegenbeweis von Barth nicht nur widerlegt, ſondern auch die Notwendigkeit, den Brief an Judenchriſten ſein zu laſſen, aus dem Geſamtinhalt bewieſen zu haben. Ich kann nicht anders urteilen, als daß jeder Satz des Briefes erſt ganz verſtändlich wird, wenn man von dieſer Annahme ausgeht. Sein anderer Grund, wo man ſolche judenchriſtliche Gemeinde ſuchen ſolle, läßt ſich nicht ſo leicht widerlegen. Aber im ſchlimmſten Falle müßte man doch ſagen: daß wir ſolche Gemeinde nicht kennen, kommt nicht auf gegen die meines Erachtens unwiderlegliche Tatſache, daß der Brief eine ſolche vorausſetzt. Darum will ich auch nicht hier den Nachweis antreten, daß ſolche Gemeinde in der Tat ſich denken läßt, denn ich würde damit doch im Bereich der Hypotheſe ſtehen bleiben, und darum ziehe ich vor, mich einfach auf das Zeugnis des recht verſtandenen Briefes ſelbſt zu berufen, der die Wirklichkeit ſolcher Gemeinde vorausſetzt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß bei meiner Auffaſſung des Briefes er vor der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben ſein muß; denn ſonſt hätte ſich der Verfaſſer gewiß das einfachſte und durch-

Digitized by Google

ſchlagendſte Argument nicht entgehen laſſen, das in den Flammen Jeruſalems mit der Zerſtörung des Tempels und ſeines Kultus gegebene Gerichtsurteil Gottes ſelber. Auch die Stelle 8, 13 weiſt meines Erachtens unbedingt auf die Zeit vor Eintritt der Kataſtrophe.

Die katholiſchen Briefe ſieht Barth ſämtlich als Werke der an der Spitze genannten Verfaſſer an mit Ausnahme des 2. Petrusbriefes. Ich kann ihm nur in bezug auf 1 Petr. folgen, obwohl ich gerade an dieſer Stelle ſeiner Argumentation keine durchſchlagende Kraft zuſprechen kann. Man wird meines Erachtens hier nicht viel weiter als zu dem negativen Urteil kommen, daß die Unechtheit des Briefes nicht bewieſen iſt. Die Spuren ſpäterer Zeit, namentlich einer Chriſtenverfolgung im vollſten Sinne des Wortes, kann ich in dem Briefe nicht entdecken; im Gegenteil ſcheint mir der hypothetiſch hingeſtellte Satz 3, 17 εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ eine eigentliche Verfolgung auszuſchließen. Mir iſt die Hauptſache, daß die ganze Eigenart des Briefes mit ſeiner Anlehnung an Paulus, aber ſo, daß dabei die pauliniſchen Gedanken in ihrer Schärfe und Beſtimmtheit abgemindert werden, überhaupt die, ich möchte ſagen, gemeinchriſtliche Haltung desſelben mir pſychologiſch mit dem aufs beſte zu ſtimmen ſcheint, was wir ſonſt im Neuen Teſtament über die geiſtige Eigenart des Petrus erfahren. In bezug auf den Jakobusbrief bin ich lange Zeit der Meinung geweſen, daß er das älteſte Schriftſtück des Neuen Teſtamentes ſei, und glaube noch jetzt, daß nach vielen Seiten er ſich unter dieſer Vorausſetzung am einfachſten erklärt. Aber die ſehr ſtarke Abhängigkeit von altteſtamentlichen Apokryphen und vor allem die Sprache des Briefes haben mich doch mehr und mehr an jener Auffaſſung irre gemacht. Sicher iſt mir nur, daß der Brief entweder ganz früh oder ganz ſpät anzuſetzen iſt, unter keinen Umſtänden aber in die ſechziger Jahre gehört.

Die Darſtellung der ſynoptiſchen Evangelien gehört meines Erachtens zu den hervorragendſten Teilen unſeres Werkes. Die oben gerühmte Klarheit und Durchſichtigkeit der Darſtellung und die weiſe Beſchränkung auf die Hauptſachen tritt hier beſonders hervor. Ich ſtimme dem Verfaſſer bei, daß aus der bekannten Stelle des Papias über Matthäus an ſich nicht folgt, daß letzterer nur eine Redeſammlung geſchrieben hat: da Papias ſeinerſeits nur in ſeinem Werk Worte des Herrn behandelt hat, iſt es ſehr möglich, daß er die λόγια des Matthäus nur erwähnt, weil für ihn nur ſie in Betracht gekommen ſind. Aber aus inneren Gründen iſt dennoch anzunehmen, daß unſerem Matthäus und Lukas eine Schrift zugrunde gelegen hat, welche weſentlich Worte des Herrn enthielt, und da unſer erſtes Evangelium in ſeiner jetzigen Geſtalt unmöglich von einem Augenzeugen herrühren kann, wird es immer das Wahrſcheinlichſte bleiben, daß jene Spruchſammlung vom Apoſtel Matthäus hergerührt und unſerem Evangelium, deſſen einen Hauptbeſtandteil ſie bildet, ſeinen jetzigen

Digitized by Google

Namen gegeben hat. Dagegen muß ich fortgeſetzt behaupten, daß Markus die λόγια nicht benutzt und gekannt hat. Es wäre mir völlig unerklärlich, warum er andernfalls ſich die wichtigſten Beſtandteile der λόγια hätte entgehen laſſen. Ich kann das zweite Evangelium nur begreifen, wenn, wie es Papias darſtellt, der Verfaſſer nichts gewollt hat als das zuſammenſtellen, was er in den Predigten des Petrus gehört hatte, und zwar in der Zeit, wo er mit dieſem zuſammen in Jeruſalem gelebt hat. In der johanneiſchen Frage ſtimme ich im Endreſultat auch jetzt noch mit Barth überein, habe aber doch den Eindruck, daß hier weniger als ſonſt bei ihm die Gründe gegen die Echtheit in ihrem vollen Gewicht zur Anerkennung gekommen ſind. Das Problem iſt wirklich ſchwieriger, als man nach ſeiner Darſtellung annehmen ſollte. Ich glaube, daß vor allem zwei Sätze für eine fruchtbare Behandlung der Frage in den Vordergrund geſtellt werden müſſen: erſtens, daß wir nirgends im Evangelium ipsissima verba des Herrn, ſondern ſtets nur eine Darlegung der Gedanken haben, welche ſich dem Verfaſſer als der tiefſte Gehalt des von Jeſus Geſagten ergeben hatte, und zweitens, daß dieſer Kommentar ſich als innerlich authentiſch daran erprobt, daß, wenn man die ausgeſprochenen Gedanken auf ihre einfachſte und elementarſte Form zurückführt, man immer auf ſynoptiſches Gut ſtößt.

Ich bedaure, daß der mir zu Gebote ſtehende Raum unmöglich macht, auf den Inhalt unſeres Werkes im einzelnen näher einzugehen. Ich würde ſonſt beſonders gern die Gelegenheit wahrgenommen haben, mich über Zweck und Aufbau der Apokalypſe mit ihm auseinanderzuſetzen. Auch über die Geſchichte des Kanons zu reden, iſt nicht mehr Raum. Nur möchte ich noch meine Freude ausſprechen, daß auch Barth von einem eigentlichen Kanon erſt ſeit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts redet. Meines Erachtens gehört allerdings Juſtin noch in die Vorgeſchichte, — freilich ſo, daß er an der äußerſten Grenze derſelben ſteht. Unſere drei erſten Evangelien haben ſich ſchon aus der Zahl der übrigen ähnlichen Schriften herausgehoben; aber daß ſie in dem Sinne wie das Alte Teſtament inſpiriert und Beſtandteile eines Kanons ſind, läßt ſich noch nicht erkennen.

Ich kann aber nicht ſchließen, ohne den ruhigen und objektiven Ton des ganzen Werkes und die völlig einwandloſe Form der Polemik — ich nehme nur das in der Vorrede ausgeſprochene ſcharfe Urteil über die „moderne“ Theologie aus — rühmend anzuerkennen. Gewiß wird gerade dieſe Behandlung der neuteſtamentlichen Einleitung viele Leſer finden und ihnen zu einer klaren Überſicht über den einſchlägigen Stoff und eine Anleitung zu einer pietätvollen Stellung zu unſeren heiligen Schriften gewähren.

Erich Haupt.

Digitized by Google

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengeſellſchaft, Gotha.

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06553 8707

Digitized by Google